HAROLD ... RY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

CWLB

HAROLD B. LEE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

Bücherei der Zukunft.

Herausgegeben von

Prof. Dr. Karl Camillo Schneider.

Band I:

Die Möglichkeit einer neuen deutschen Kultur.

Wila
Wiener Literarische Anstalt
Wien 1921 Leipzig

Die Möglichkeit einer neuen deutschen Kultur.

---

7 Vorträge

gehalten an der Universität Wien

von

Prof. Dr. Karl Camillo Schneider.

Wila
Wiener Literarische Anstalt
Wien 1921 Leipzig

Alle Rechte, besonders das
der Übersetzung, vorbehalten
Copyright 1921 by Wila
Wiener Literarische Anstalt
Gesellschaft m. b. H. in Wien
Verlags-Nr. 88

Druck von Adolf Holzhausen in Wien

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort zur Bücherei der Zukunft VII

1. Vortrag: Der Kulturwert des Amerikanismus . . . 1

Programm. Der religiöse Standpunkt in Amerika. Der Transzendentalismus. Das naturalistische Denken. Der Pragmatismus. Schlußbetrachtung.

2. Vortrag: Die Kulturwerte im Europäismus 23

Vorwürfe der Nationen gegeneinander. Die englische Kultur in religiöser, vitalistischer, naturwissenschaftlicher und idealistischer Hinsicht: konditionale Kulturstufe. Die romanische Kultur in gleicher Hinsicht betrachtet: kausale Kulturstufe. Die deutsche Kultur desgleichen analysiert: originale Kulturstufe.

3. Vortrag: Rasse und Kulturniedergang 47

Rassenunterscheidung: Arier, Semiten, Primitive. Das Heldenideal bei diesen drei Hauptrassen. Der primitive biologische Held, der semitische ethische Held, der arische mythische Held. Übersicht über den Mythus bei Ägyptern, Babyloniern, Iraniern, Griechen und Germanen. Verhältnis der Arier zu den Semiten: semitische Kulturzeit.

4. Vortrag: Die Periodizität in der Geschichte 74

Innerhalb jedes Kulturkreises gibt es acht Denkrichtungen, die im Laufe eines Siebenjahrhunderts nacheinander hervortreten. Darlegung in Philosophie und Kunst während der neuen Zeit. Reihe und Schwarm: ein Sekundärschwarm nach der Zäsur. 1. Siebenjahrhunderttabelle. Die griechische Kulturgeschichte von 700 v. Chr. bis 0. Ein Primärschwarm vor der Zäsur. 2. Siebenjahrhunderttabelle.

5. Vortrag: Das verflossene Kulturzeitalter 99

Die christliche Kulturgeschichte von 0—700 n. Chr. Die islamitische und christliche Kulturgeschichte von 700—1400 n. Chr. Spenglers Lehre von den selbständigen Kulturepochen. Übersicht über die ägyptische Kultur: drei Kulturepochen zu unterscheiden; astronomisch-mythologische Begründung. Periodentabelle der Kulturgeschichte.

Seite

6. Vortrag: Die Grundidee des künftigen Kulturzeitalters 122

Übersicht über die babyloniſchen Kulturepochen. Übersicht über die vier Epochen der geſchichtlichen Zeit: das ſemitiſche Zeitalter. Eine neue Zeitrechnung. Iſochronietabelle der Kulturgeſchichte. — Mein geiſtiger Entwicklungsgang als Weg zu einer neuen Kulturidee.

7. Vortrag: Kultur als ewiger Frieden 146

Der Hauptfehler ariſcher Weltanſchauung und ſeine Überwindung. Ariſche Kultur als Bejahung der Möglichkeit ewigen Friedens. Die bis jetzt aufgeſtellten vier Lehren über den Friedensgedanken. Friede nur möglich bei klarer Sonderung des ſynthetiſchen und analytiſchen Lebensprinzips: ariſche Völkerpaare als Träger einerſeits einer Entwicklungs-, andererſeits einer Erlöſchungstendenz. Die beiden abſoluten Urprinzipien.

Vorwort
zur
Bücherei der Zukunft.

Bücherei der Zukunft — ein stolzer Titel! Ein Titel, der vor allem voraussetzt, daß man weiß, was in Zukunft sein wird. Fernsicht in die Zukunft nur kann die Kühnheit des Titels entschuldigen, aber gibt es die Möglichkeit dazu? Um so weniger möchte man das glauben, als der Titel hinweist auf die Einführung einer neuen Denkform; Bücherei der Zukunft kann nur heißen: Bücherei geschrieben in einer neuen Denkform, doch daß unser Verstand seine Struktur, seine Logik sollte verändern können, wird niemand ohne weiteres anerkennen wollen. Ein neues Denken, was ist das überhaupt?

Auf diese Frage sofort die Antwort. Wie hat man bis jetzt gedacht? Mit dem Verstande, wird jeder sagen. Genauer bestimmt: nach dem Schema a = a und a nicht = b. Gleichheit und Widerspruch waren für den Ausbau der Erkenntnis maßgebend, in diesem Sinne aber behandelte man synthetisch und analytisch die Erfahrung, also das Vorgefundene, die Natur, die in Allgemeinbegriffen zusammengefaßt und in Merkmale zerlegt wurde. Immer handelte es sich dem Denkenden um Vorgefundenes; die Natur „ist", sagt der Heutige und ihre Struktur wollen wir begreifen.

Ich sage dazu: die Natur braucht nicht zu sein. Unsere wahre Aufgabe ist nicht, sie zu verstehen, sondern etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen. Verständnis unterstützt nur die wesentliche Arbeit, die nicht Erforschung eines uns Aufgedrungenen ist, sondern zielvolle Verwandlung dieses in Höherwertiges, das über Identität und Widerspruch hinausragt. Coincidentia oppositorum — Zusammenfallen der Gegensätze —, das ist Ziel unserer Tätigkeit, die aus der Vielheit eine Einheit, aus dem Chaos einen Kosmos, aus der Natur eine Gottheit

macht und nichts als existenzberechtigt anerkennt, was nicht unsere schöpferische Anlage verwirklicht.

Aber halten wir uns an ein bestimmtes Beispiel. Der Physik liegt der Satz zugrunde: die Energie der Welt ist konstant. Ob Energie sich darstellt als geordnete Bewegung von Himmelskörpern oder irrer Tanz freier Gasmoleküle, in beiderlei Bewegungen wird die gleiche Energie wiedererkannt, nur im Gas frei von Bindungen, die dagegen für die Gestirnumläufe gelten. Warum Energie Bindungen bald duldet, bald ablehnt, kein Physiker frägt danach; der zweite Hauptsatz der Physik sagt nur: die Entropie strebt einem Maximum zu — was Boltzmann durch die Wendung erläutert, daß in der Natur Unordnung wahrscheinlicher sei als Ordnung —, aber über die Ursache solcher Vorliebe gibt er keine Auskunft. Gar nicht versucht wird solche Auskunft, denn das Problem der Finalität gilt für unwissenschaftlich. Sogar in der Biologie, so zielvoll hier alles am Lebewesen sich abspielt, bestreitet man die Berechtigung einer finalen Betrachtungsweise, beziehungsweise nimmt man sie nicht ernster als in der Physik, sucht sie nämlich aus dem noch völlig unverstandenen Naturzufall abzuleiten.

Das neue Denken aber, welches in der Bücherei der Zukunft zum Ausdruck kommen soll, stellt den Zielbegriff ins Zentrum der Erkenntnis, indem es sagt: Alles Streben wurzelt in einem Subjekt, der Subjekte aber gibt es zwei: ein ungöttliches, das Nichts, die absolute Leere, die alles Etwas von sich abstößt, es dabei in Vielheit zerstückelt und im Zufallsspiel durcheinanderwürfelt, und ein göttliches, Gott, die absolute Fülle, die alles Nichts von sich abstößt, dabei die Vielheit zur Einheit dichtet und allen Wechsel zielvoll zur Ruhe bringt. Das Zufallsspiel war immer, denn Anfang und Ende ist hier gleich unwahrscheinlich, aber Entwicklung begann zielvoll und endet zielvoll, denn sie ist eben der Weg von einem Anfang zu einem Ende und löscht alle Wahrscheinlichkeit radikal aus. Natur war der Schöpfung erster Streich und in ihm offenbarte sich das Nichts samt seinem Zufall, aber das Leben ist der Schöpfung zweiter Streich und in ihm offenbart sich Gott samt seinem Ziel. Zuerst die Zerstreuung der Substanz in einer wahrscheinlichen Natur, dann die Verdichtung der Substanz (coincidentia oppositorum) im sich entwickelnden Weltgott.

Das künftige Denken erlebt die coincidentia als Ziel und damit setzt es Finalität als Zentralbegriff, wie unser Denken Kausalität als Zentralbegriff setzt. Hier nun ein wirkungsvoller Hinweis: auch die Setzung der Kausalität als Zentralbegriff des Denkens ist dieses Denkens eigene Leistung! Auch unsere Zeit urteilt selbstherrlich über die Welt, denn die Kausalität schafft sie ja selbst, weil keine Erfahrung sie ihr zuzutragen vermag — weshalb auch nicht wenige Denker das Recht der Kausalbetrachtung überhaupt bestreiten und sich mit der Erfahrung allein begnügen, wobei aber, horribile dictu, auch sie ganz selbstherrlich sich geberden, denn letzten Endes ist auch Erfahrung unsere Schöpfung, ganz unableitbar aus der Natur! —; aber solche Selbstherrlichkeit vollzieht sich unbewußt und der Verstand weiß nur um Analyse des Gegebenen. Aber die Zukunft anerkennt nichts Gegebenes, sondern findet sich überall als Schöpfer, auch der malerischen Außenseite der Natur, und sie meint nun, was wir so lange unbewußt getan, die Überwindung eines Chaos, das sollten wir nun mit vollem Bewußtsein und weit gründlicher tun durch unerschrockenes Hineintragen unserer Anlagen ins Äußerliche, damit ein Innerliches daraus werde. Wir sollen die schwache Natursubstanz stärken zur Lebenssubstanz durch unsere eigene bewußte Stärke. Das klingt nach einem Wunder und ist's auch für Kausalisten, die nur vergleichen und unterscheiden können, nicht aber für Finalisten, die schöpferisch auf einen Endzustand hinarbeiten. Die Finalisten disziplinieren das Wunder und so wird dieses alltägliche Lebensform.

Mit alledem ist gesagt, daß wir Erfahrung und Wissenschaft in Philosophie einzuschmelzen haben, die allein vermag, bewußt von Stufe zu Stufe aufwärts zu schreiten, wenn sie ganz bei sich selber ist. Innerhalb jeder Werdestufe gilt Kausalität und die läßt sich in alter Weise wissenschaftlich behandeln, aber von Stufe zu Stufe gilt Finalität und die bewältigt nur der Philosoph in seiner Entwicklungsleistung, die erst gedacht, dann verwirklicht wird. Künftige Arbeit ist Zielverwirklichung. Sie beginnt mit umfassender Durchdringung der unbewußt bereits vollzogenen Lebensleistung und schafft sich auf diese Weise die Methode für ein nun folgendes Hineinwachsen in Nochnievollzogenes. Die neue Entwicklungsmethode ist zugleich die echt deutsche Methode des Denkens und Handelns. Geahnt wurde solche Methode bereits von

allen großen Deutschen, denn die Begriffe der Auseinanderlegung und Zusammenlegung des Weltinhalts sind uns seit alters geläufig, aber man verlegte beide Prozesse in Gott, statt den einen ins Nichts, und damit wurde das Entwicklungsbild gefälscht, die Methode entwertet, für die eigentlich nichts zu tun übrig blieb. Wenn Gott zerlegt, was soll der Mensch da binden? Aber der Entwicklungsgedanke löst die Methode aus einer unmöglichen Koinzidenz und macht sie zum Werkzeug des Weltgottes, der sich bewußt entfaltet, wobei deutsches Wesen zum ersten Male voll zur Geltung kommt.

* * *

Genaueres zu diesen Problemen bietet der vorliegende erste Band der Bücherei. Er behandelt die Möglichkeit einer neuen deutschen Kultur und behandelt sie systematisch und vorsichtig; ganz langsam, anfangssicher gehe ich vorwärts. Bin ich mir doch zur Genüge bewußt, wie überraschend die neue Zukunftsprognose wirken muß. Wer ein Deutscher sein will, der vertiefe sich in die Bücherei und ich hoffe, es wird ihm wie Schuppen von den Augen fallen; aber auch wer kein Deutscher ist, lese die Bücher mit Aufmerksamkeit, denn aus dem ungeheuren Stolz, der sie durchweht, soll er erkennen, wie bedeutungslos für das Deutschtum der feindliche Triumph von heute ist, wie unwichtig unsere Not angesichts des künftigen Sieges über die Welt, der nur unserer Selbstbesinnung harrt, um sich durchzusetzen. Doch soll mich der Fremde deshalb nicht hassen, denn eingeschmolzen soll alles werden in ein klar bewußtes Deutschtum, das den Besiegten auch zum Sieger macht, das keinen Sieg bedeutet eines Volkes über das andere, sondern einen Sieg über die in allen Völkern noch gar zu aufdringlich wirkende Materie. Deutschtum als Weltverwandler, nicht als Welteroberer, ist Parole der Zukunft und die ist niemandes Feind. Ich schreibe das im Banne der größten Not, die das Deutschtum je getroffen, die meiner Meinung aber der Deutschen größtes Heil, denn sie wird ihnen die Augen öffnen über die Nichtigkeit aller früheren Weltherrschaftsideen.

* * *

Der Inhalt des ersten Bandes sei hier kurz skizziert. Um deutsches Wesen klar zu erfassen, galt es den Kulturwert im angloamerikanischen und im romanischen Denken, die beide heutzutage dominieren, festzustellen und am Ergebnis die deutsche Anlage zu messen. Das Ergebnis war Gewißheit der Größe deutschen Wesens, aber auch des heutigen Mangels einer geschlossenen deutschen Kultur. Die Untersuchung dehnte sich nun von den Nationen auf die Rassen aus; es wurde gezeigt, daß angloamerikanisches Denken dem Denken der Primitiven, der Naturvölker, sich annähert, romanisches dem der Semiten, während das deutsche am besten altarische Eigenart wahrt, die aber immer bereit ist, sich zu semitisieren und zu primitivisieren. Die Gründe dafür wurden aufgezeigt. Nun gab ich einen Überblick über die gesamte Geschichte, der leider keinen Aufstieg des Ariertums zu immer höheren Stufen bedeutet, sondern ganz im Gegenteil ein Absinken vom hohen Ausgang, in dem der mythenbildende Mensch ganz seines schöpferischen Könnens sich bewußt war, zum Tiefstand des Primitiven, der alle Verantwortung für das Weltwerden dem lieben Gott überläßt. Kultur verwandelte sich fortschreitend in Zivilisation: das war der Werdegang unserer geschichtlichen Zeit. Diese Verwandlung vollzog sich in bestimmtem periodischen Rhythmus von reicher Gliederung, über die im Buche selbst nachgelesen werden muß; so entrollt sich ein geschlossener Periodenablauf, der mir zuletzt Ursache ward, eine neue Zeitrechnung aufzustellen, die in überraschender Weise die Struktur der Geschichte enthüllt. Nach dieser Einsicht ins Gewordene folgte der Hinweis auf das Künftige. An meiner eigenen Entwicklung stellte ich das deutsche Suchen nach einer befriedigenden Lebensidee dar, und nachdem die Idee gewonnen, deutete ich noch durch Besprechung des Kriegs- und Friedensthemas die erste Bedingung ewigen Friedens an, in dem sich die Idee ungestört zu entfalten vermag.

Dieser Inhalt des ersten Bandes wurde von mir in einer Serie von sechs Vorträgen im Oktober 1919 an der Universität Wien vor geladenem Publikum zum ersten Male dargeboten. 1920 wiederholte ich die Vorträge in einem besonderen Kolleg, dessen Text dem Buche zugrunde liegt. Die Vorträge im Oktober wurden Anlaß zur Gründung einer Wiener Gesellschaft für deutsche Zukunftskultur, in deren Rahmen ich meine Gedanken weiter entwickelte; folgende Bände der

Bücherei werden darüber Auskunft geben. Mein Bestreben geht dahin, einen Grundstock deutscher Weltanschauung auszubauen; ungeheuer ist die Aufgabe, die sich hier darbietet, wundervoll aber auch ihre Durchführung, die Vorbereitung eines künftigen besseren Zeitalters. Ich rechne bei dieser Vorbereitung auf den Beistand anderer und fordere jeden auf, der gleich mir gewiß ist einer echt deutschen Lebensmöglichkeit, im Rahmen der Bücherei am grandiosen Werke mitzuarbeiten. Aber wahrhaft Deutsches muß er bieten, nicht alte überlebte Anschauungen, die uns nur immer tiefer in den geistigen Morast hineintragen, statt aus ihm zu befreien.

1. Vortrag.

Der Kulturwert des Amerikanismus.

Was ich Ihnen, meine Damen und Herren, im Rahmen von sieben Vorträgen zu bieten gedenke, ist der Nachweis, daß eine neue höhere Kultur, als wir sie jetzt erleben, möglich ist. Dieser Nachweis sieht ganz ab von der wirtschaftlichen Lage, stützt sich allein auf Untersuchung der gegebenen Kulturwerte und ihrer Entwicklung, in der klaren Erkenntnis, daß alles Wirtschaftliche nur Ausfluß echter Kulturstrebungen ist, daß der Mensch sich eine entsprechende äußere Situation nur schafft auf Grund des Besitzes innerer Güter. Dabei ist allerdings ein mehrfaches Verhalten möglich. Die innere Kultur kann in äußeren Einrichtungen sich gleichsam nur ein Haus erbauen, das ihrer würdig ist, und das bedeutet äußere Kultur, bedeutet Zivilisation in Abhängigkeit von Kultur, einen Idealzustand, wie ihn jeder echte Kulturmensch sich wohl wünscht. Aber das Haus kann auch wichtiger erscheinen als der Insasse, der mehr um des Hauses willen lebt, als daß er dieses nach sich schüfe, und das bedeutet äußere und innere Zivilisation, bedeutet einen Gegensatz zum Idealzustand, der allerdings vielen auch als Idealzustand erscheint. Ein dritter Zustand steht in der Mitte. Indem der Mensch innen und außen scheidet, innerlich noch an den Ausgang sich klammert, äußerlich aber die Kraft nicht besitzt, die im Zivilisationsprozeß liegenden Energien unter seine Kulturtriebe zu bannen, indem er also hier noch sich zu behaupten strebt, dort aber bereits dem Dämon des Erwerbs verfallen ist — in beiden Hinsichten erreicht er nicht das Letzte! —, so kennzeichnet er einen zerrissenen, unglückseligen Zustand, der weder Kultur, noch Zivilisation ist, sondern beides zugleich, wir wollen ihn Kulturzivilisation oder Zivilisationskultur nennen, einen Zustand der Krisen, der Erschütterungen, den schrecklichsten von allen.

Dieser Zustand ist der unsere. Europa ist im Zustand der Kulturzivilisation. Aber ich will nicht vorgreifen! Indem ich Ihnen soeben drei Stufen des kulturellen Zustandes vor Augen führte, habe ich das Programm der ersten beiden Vorträge angedeutet, die uns ein Bild der heutigen Situation zeichnen sollen. Wir wollen uns Amerikas und Europas Kulturwerte ansehen und festzustellen suchen, unter welche Kategorien sie entfallen. Das ist möglich, ohne daß wir den Wirtschaftsprozeß in beiden Kontinenten untersuchen, denn jeder Art der äußeren

Zivilisation entspricht ein innerer Kulturzustand, der zur Genüge auch über das Äußerliche Auskunft gibt, der aber als das Wesentliche auf jeden Fall erscheint, weil zivilisiert wird von einem geistig bestimmt formierten Menschen. Der dritte Vortrag soll unsere Erkenntnis der Kulturwerte in Hinsicht auf die für beide Kontinente wichtigen Hauptrassen vervollständigen, wobei wir sehen werden, daß in den Kulturwerten bestimmte Rassenanlagen sich spiegeln. Damit ist das Gegenwartsbild vollendet, wir wissen dann, wie es jetzt in der Welt ausschaut. Und nun beginnt eine andere Arbeit, die den vierten und fünften, auch zum Teile den sechsten Vortrag ausfüllen wird, die in Untersuchung des Entwicklungsganges der Kultur besteht, die uns den heutigen Zustand aus uralten Wurzeln erfließend darstellt, so daß wir ihn erst völlig zu begreifen vermögen. Dabei wird sich uns ein überraschender Einblick in Gesetzlichkeiten der Geschichte ergeben, wie sie in gleich umfassender Weise bis jetzt nie festgestellt wurden. Ich bemerke dazu, daß mir nur möglich war, zu solchen Erkenntnissen vorzudringen auf Grund meines biologischen Studiums, das mir überhaupt die Anregung zur Behandlung des ganzen Kulturthemas geboten hat. Die Geschichtsgesetzlichkeiten sind biologische, aber wie sie durch die Biologie erläutert werden, so erläutern sie auch die Biologie, d. h. sie vertiefen den Biologiebegriff in einer Weise, daß wir ihn überhaupt erst ganz verstehen. Und das ergibt die Möglichkeit des Schlusses vom sechsten und den siebenten Vortrag. In beiden wird Zukunft vorbereitet, wird dargetan, wie vertiefte Biologie unmittelbar auf bessere Zeiten verweist, wie aus ihr die Möglichkeit einer künftigen höheren Kulturstufe sich ableitet.

Damit beschließt sich unser Thema. Wir haben zuerst Gegenwart, dann Vergangenheit umspannt und kommen zum Schlusse zu einem Zukunftsbild, das die ungeheure Mühe der Untersuchung lohnt. Uns winkt eine Möglichkeit, deren wir uns freuen dürfen. Allerdings winkt sie nicht unmittelbar, wenigstens glaube ich nicht an einen raschen Wechsel im Kulturzustand, aber fern liegt die goldene Zeit, der wir entgegengehen, nicht mehr, und da wir sie zu erblicken vermögen, können wir sie immer zu unserem Troste hoffnungsvoll vorerleben.

Also zuerst die Prüfung der Gegenwart! Und da wollen wir zunächst die Eigenart der amerikanischen Kultur zu erfassen suchen, jener Kultur, die man heute so sehr preist, die vor allem die Amerikaner selbst preisen und von der sie eine Gesundung der Welt erwarten. Selbstverständlich kann ich die amerikanischen Kulturwerte nur durch Vergleich mit dem europäischen Denken klar erläutern, doch werde ich im letzteren dabei keine Unterscheidungen treffen, diese vielmehr ganz auf den nächsten Vortrag aufsparen. Und nun lassen Sie mich gleich in medias res eintreten, denn die Fülle des zu bewältigenden Stoffes ist außerordentlich groß.

Man erkennt Wesen und Wille einer Nation am besten aus ihrer Religion und Philosophie. Das sagen die Amerikaner selbst; der verstorbene Philosoph William James zitiert in seinem Buche „Pragmatismus", von dem noch mehrfach die Rede sein wird, gleich eingangs den Schriftsteller Chesterton, der folgenden eigentümlichen Ausspruch tut: „Für einen Feldherrn, der den Feind zu bekämpfen hat, ist es zwar wichtig, daß er die Truppenzahl des Feindes kennt, aber noch wichtiger ist es für ihn, daß er die Philosophie des Feindes kennt." James stimmt dem zu und ich stehe nicht an, das gleiche zu tun. Religion und Philosophie eines Landes kennzeichnen seine innere Wesenheit und kommen in allem Zivilisatorischen ungeschminkt zum Ausdruck. Es wäre zweifellos für die europäischen Mittelmächte besser gewesen, wenn sie vor dem Kriege die innere Anlage der Amerikaner genauer gekannt hätten, denn dann hätten sie sich sagen können, was von ihnen auf dem Kriegsschauplatze zu erwarten war.

Ich beginne mit dem religiösen Standpunkt. Da haben wir uns zu entsinnen, daß die Amerikaner vorwiegend Protestanten sind und speziell die Lehre Calvins für sie Ausgangspunkt war. Calvins, des Genfer Franzosen Lehre aber vertrat das absolute Machtwirken Gottes, die unbedingte Gnadenwahl, die Innewohnung Gottes in der sich heiligenden Gemeinde, die Lehre von der Prädestination. Das scheint nicht wesentlich von der Lehre Luthers, die ja für das protestantische Deutschland maßgebend ist, verschieden, und dennoch ergibt sich ein fundamentaler Kontrast, den klar zu erfassen mir überaus wichtig erscheint. Auch Luther war die Kirche eine Gemeinde der Gläubigen, der Auserwählten. Dem fügte aber Calvin den Gedanken hinzu: Eine Gemeinde der Auserwählten gibt es nur als organisierte Genossenschaft der Heiligen, die sich überall durch ihren Wandel, durch ihre Werke der genossenschaftlichen Bruderliebe und durch die Strenge der äußeren Zucht auch äußerlich als das Volk Gottes zu erkennen gibt. Die meisten Chancen, selig zu werden, hat nach Calvin der, der sich jenen Ordnungen unterwirft, die Gott als die von ihm beliebten Formen seines Regiments über die Seelen in der Bibel eingesetzt hat. So ward Calvin zum Begründer des Puritanismus, jener blinden Gläubigkeit, die sich dem Machtwirken Gottes bedingungslos unterordnet. Die fraglose Zustimmung zu göttlichen Befehlen und ihre rücksichtslose Vollstreckung in äußerlichen Werken, das ist der Kern der Calvinschen Lehre.

Ganz anders dachte Luther. Diesem war die Herrschaft Gottes nur ein religiöser Begriff und der Gedanke einer politischen Gottesherrschaft auf Erden lag ihm ganz fern. Luther lehnte überhaupt den Gedanken einer Bewährung der Religion durch äußere Werke ab. Ihm stand die Gesinnung über allem; nicht die Werke, so sagte er, machen uns gut oder böse, sondern „wir" machen gute oder böse

Werke. Ein reines Herz haben, heißt nicht allein, nichts Unreines denken, sondern es heißt, daß durch Gottes Wort das Gewissen erleuchtet werde, so daß ihm selbst nicht schadet, ob er das Gesetz hält oder nicht, ja daß er tun darf, was sonst verboten ist, oder lassen, was geboten ward: das alles ist ihm keine Sünde, denn der kann keine tun, dessen Herz rein ist durch Gottes Gegenwart.

Der Gegensatz Luthers zu Calvin springt in die Augen. Aber wir müssen auch, um hier ganz klar zu sehen, die Beziehung der Calvinschen Lehre zum Katholizismus prüfen. Ist doch dem Calvinismus in Amerika der Katholizismus gesellt und beide stehen sich schroff gegenüber. Der Calvinismus bekämpfte von Anfang an radikal das Katholische, viel schärfer als das bald in landeskirchliches Stilleben versinkende Luthertum. Nun tritt aber auch der Katholizismus für die frommen Werke ein, erscheint darum dem Calvinismus eigentlich näher verwandt als das Luthertum. Aber die Werke werden hier und dort ganz anders beurteilt! Der Calvinismus kämpft, wie ich sagen möchte, für die äußere Ehre Gottes, der Katholik aber für die innere Ehre. Damit meine ich, daß der Calvinist in erster Linie auf die Begründung sozialer und kommunaler Organinsationen, auf Wohlfahrtseinrichtungen, Sittenzucht, großartige Handels- und Erwerbserfolge zielt, bei welchen er sich als Vollstrecker göttlicher Befehle fühlt, daß er dagegen nicht die selbständige geistige Arbeit am Religionsgebäude, die Entwicklung tiefsinniger Dogmen, die Erhöhung des eigenen vernünftigen Wesens in der Erkenntnis im Auge hat, was dagegen für den Katholizismus maßgebend ist. Die Führer des Katholizismus machten sich als sehende Werkzeuge Gottes selbst ein Bild vom Wesen der Religion und übernahmen die Verantwortung dafür; so eben entstand das grandiose kirchliche Gebäude, das nun auch äußerlich, im Gottesstaat, eine gebührende Machtstellung anstrebte, demgemäß in seinen Werken die innere Ehre Gottes pries; die „innere" Ehre, die dem hochgemuten Menschengeiste in der eigenen Vernunft aufging! Der Calvinismus hält das aber für Anmaßung, darin jedoch bekundet er, trotz des Verbundenheitsgefühls, nur einen größeren Abstand von Gott, einen blinden Unterwerfungsdrang, ein Versagen vor den höchsten Aufgaben. Während es für den Katholiken eine freie Zustimmung zur göttlichen Gnade, ja eine Ablehnung dieser, einen Widerstand gegen Gott gibt, fühlt sich der Calvinist der Gottheit bedingungslos unterworfen und Rebellion des Menschen gegen Gott gilt ihm als gottgewollte, nämlich begründet in Preisgabe des Individuums durch Gott, durch Entziehung der Gnade.

Ich möchte Sie in dieser Hinsicht auf ein Zitat in James' Buch „Pragmatismus" verweisen. James berichtet, daß der Puritaner auf die Frage, ob er bereit sei, für den Ruhm Gottes die ewige Verdammnis auf sich zu nehmen, mit „ja" antwortet. Was heißt das anders,

als daß er sich besinnungslos Gott unterwirft, daß ihm der Gedanke, es müßten auch Gottes Absichten vor dem Forum der Vernunft sich rechtfertigen, gar nicht kommt? Dem Katholiken aber, so gottergeben er auch ist, kommt dieser Gedanke, denn er glaubt in Gottes Denken einen Einblick zu haben. Er sagt sich, daß Gott nicht ungerecht handeln, nicht jemand ohne Grund verdammen könne, weil das seinem Wesen widersprechen müsse. So hat er also eine gewisse Erkenntnis von Gott und darum eben fühlte er sich berufen, ein Dogmengebäude der Religion auszubauen, während der Puritaner sich nur auf die Bibel, ganz besonders gern auf das Alte Testament, beruft.

Der Unterschied des Calvinismus zum Katholizismus offenbart sich deutlich in der ungemeinen Zersplitterung des ersteren gegenüber der Homogenität des letzteren. Seit 1620, als der Calvinismus aus England nach Amerika kam, hat er sich in eine Unzahl von Sekten, etwa 150, aufgelöst. Die Bildung von Menschengruppen als Lebenseinheiten, als Gesellschaftsbausteine, ist in Amerika vor allem religiös begründet; wenn irgendwo die Amerikaner soziale Abstufungen zeigen, so ist es, wie Münsterberg in seinem bekannten Buche: Die Amerikaner, sagt, auf dem Gebiet der Religion der Fall. Aber diese Gruppen sind durchaus nicht das äußerste Maß der Zersplitterung, vielmehr besteht direkt die Tendenz zur Individualisierung der Religion, indem jeder Einzelne seine Religion für sich zu entwickeln strebt. Der Individualismus der Amerikaner wurzelt zwar in einer andern Tendenz als in der Religion, wie wir noch sehen werden, aber er äußert sich charakteristisch auf diesem Gebiete, so zunächst in der Trennung von Staat und Kirche, die seit Beginn der Union bestand und durch die allein eine allgemeine Staatskirche verhindert werden konnte, ferner dadurch, daß alle religiösen Gruppen nur durch freie Übereinkunft der Mitglieder zustande kommen. Jeder will über sein eigenes Verhalten selbständig entscheiden, mag sekundär auch, wie es ja so offenkundig der Fall ist, mancher Gewissenszwang durch Sitte und Gebrauch sich ergeben. Niemand ist dem Usus mehr unterworfen als der Amerikaner, aber er hält das für einen idealen Zustand, da er aus freien Stücken Ja und Amen zu den Gebräuchen sagt.

Im allgemeinen ist zum Protestantismus der Amerikaner zu sagen, daß er, wie Ernest Brunckен in dem Buche: „Die amerikanische Volksseele, angibt, auf der Höhe moderner Bibelkritik steht, überhaupt Hand in Hand mit der fortgeschrittensten Wissenschaft geht. Er hält für die einzig richtige religiöse Position die unmittelbare Selbstbezeugung Gottes in der individuellen Seele. Nur auf die subjektive Glaubensenergie verläßt er sich, damit aber ergibt sich eben eine Religion der Individuen, in jedem Individuum spezifisch verfärbt, ergeben sich eigentlich soviele Religionen als Individuen, ein Zustand, von dem der katholische himmelweit verschieden ist. Die katholische Kirche wird

niemals mit vollem Herzen in die Trennung von Staat und Kirche willigen, auch nicht eine Übereinkunft über kirchliche Einrichtungen, eine Individualisierung der Religion gestatten, denn sie geht aus von allgemein gültigen, tiefstbegründeten Gesetzen, die für jeden Denker überzeugend sein sollen.

Mit der Individualisierung der Religion schwindet die Vollbewertung der Religion. In dieser Hinsicht ist bereits interessant die Religiosität und Philosophie Benjamin Franklins, des bekannten Physikers und puritanischen Philosophen im 18. Jahrhundert, der es fertig brachte, seine Religion mit den Grundsätzen der Malthusschen Theorie schon vor Malthus zu verbinden. Aus der Malthusschen Lehre ist bekanntlich der Darwinismus entsprungen. Malthus fand das menschliche Elend und Laster begründet in der Tendenz des Lebens, sich über die vorhandenen Nahrungsmittel hinaus zu vermehren. So dachte bereits auch Franklin, damit aber ward eine Stimmung geboren, die im Wettbewerb um die vorhandenen Existenzmittel die Triebfeder menschlichen Verhaltens sieht, die, indem sie zufällige Vorteile als entscheidend über die Existenz betrachtet, den Zufall zum entwicklungsbestimmenden Prinzip macht. Das aber ist nichts anderes als innerliche Preisgabe der Religion, auch wenn es nicht derart empfunden wird. Man hat schon mehrfach auf die enge Verwandtschaft des Calvinismus mit dem Darwinismus hingewiesen und damit eben die Betonung äußerlichen Verhaltens, die Abhängigkeit der Seelenstimmung von äußeren Situationen im Auge gehabt. Oswald Spengler sagt in seinem interessanten Buche: Der Untergang des Abendlandes, daß der Darwinismus, wenn er von der Natur als Hervorbringerin des Zweckmäßigen durch Auslese redet, dem Deismus des 18. Jahrhunderts gegenüber nur ein Wort verändert, aber das Weltgefühl unverändert bewahrt habe. Deismus ist aber nur eine Nuance des anglo-amerikanischen Protestantismus. Es ist jene Gotteslehre, die Gott wohl die Welt schaffen läßt, im übrigen aber behauptet, Gott habe sie ihrem gesetzlichen Gange überlassen. Der Darwinist kann nun ganz einfach sagen, daß in dieser von Gott eingerichteten Welt dem Zufall die wesentliche Rolle eingeräumt wurde; damit legitimiert er sich genügend vor einer Religion, die in das Wesen der Gesetze nicht tiefer einzudringen versucht.

Ganz anders verhält sich dagegen der Katholizismus einer Zufallslehre gegenüber. Er bekämpft sie als Atheismus, als unvereinbar mit echter Religiosität, weil er eben keine äußere, sondern nur eine innere Willensbestimmung anerkennt. Das kommt zum Ausdruck in der Enzyklika des Papstes Pius X.: Pascendi dominici gregis (1907), die strikte die Vereinigung der modernen naturwissenschaftlichen Lehren mit der Religion ablehnt und den heute überall verbreiteten Modernismus verwirft. Und als der französische atheistische Philosoph Comte

vor mehr als 50 Jahren in einer katholisch-positivistischen Liga das christliche Mittelalter, die religiöse Einheit der Kulturvölker, erneuern wollte, gelang es ihm nicht, die Katholiken zu gewinnen; erst vor kurzem glückte Ch. Maurras eine ähnliche widernatürliche Vereinigung, aber nur auf national-imperialistischer Basis, unter Aufstellung der berühmten Identitätsformel: Französisch ist katholisch. Diese Formel richtete sich gegen Deutschland, das in jeder Weise an den Pranger gestellt werden sollte, und nur dem nationalen Chauvinismus gelang die Überbrückung von Gegensätzen, die an sich unversöhnbar sind.

* * *

Die bis jetzt angestellten Betrachtungen haben uns Wichtiges gelehrt. Wir finden einen amerikanischen und einen europäischen Typ des religiösen Denkens, die für das Verständnis beider Völkergruppen größte Bedeutung haben. Selbstverständlich ist der amerikanische Typ Europa nicht ganz fremd und ebenso ist der europäische — sagen wir der katholische — auch in Amerika zu finden; aber jener kann doch nicht als charakteristisch für uns gelten und von diesem ist zu sagen, daß er in Amerika bedenklich dem andern Typ sich angenähert hat. So besteht die Unterscheidung doch mit vollem Recht. Wir wollen nun sehen, ob sie auch für andere Gebiete als das der Religion Geltung hat.

Der Religion nahe verwandt erscheint eine amerikanische Denkrichtung, die um das Jahr 1840 in Neuengland aufkam und den Namen Transzendentalismus erhielt. Sie ward vor allem von Ralf Waldo Emerson, dem berühmten Essayisten, getragen, blühte auch am stärksten zu seiner Zeit im sogenannten Bostoner Kreis, doch hat sie in unserer Zeit bedeutende Vertreter in Ralf Waldo Trine und in dem bekannten Dichter Walt Whitman, erfreut sich überhaupt steigenden Beifalls. Sie ist echt pantheistische Religion, die alles Gewicht auf die Welt legt und in ihr selbst die Gottheit sucht. Hervorgegangen ist sie aus der Hegelschen Philosophie. Überaus interessant ist nun ein Vergleich dieser mit dem Transzendentalismus, der uns wieder einen tiefen Blick in die Seele des Amerikaners gestattet.

Hegel bringt, das kann uns hier als das Hauptcharakteristikum seiner Lehre gelten, Objekt und Subjekt, Welt und Philosoph, zur unmittelbaren Deckung. Philosophie ist, wie er sagt, die sich selbst denkende Idee, die Idee aber ist die Trägerin des Weltwerdens, das als logisch-dialektische Gedankenbewegung aufgefaßt wird. Ein charakteristischer Ausspruch von ihm lautet: Selbstdenken ist Marotte, womit er aber nicht sagen will, daß für uns ein anderer, der Weltgeist, denkt, sondern daß unser Denken direkt identisch mit dem des Weltgeistes ist. In diesem Sinne nennt er die großen welthistorischen Individuen die

„Geschäftsführer des Weltgeistes", nennt sie Übermenschen, in denen die Gottheit direkt sich offenbart; er entwickelt auch den so sonderbar anmutenden Gedanken, daß die Staatsautorität direkt identisch mit der Weltvernunft sei, ein Gedanke, der ihn in Preußen zum eigentlichen Staatsphilosophen machte. Ich führe das alles an, um die ungeheure Größe des Hegelschen Denkens ins volle Licht zu setzen. Es ist geniale Spekulation, wie sie kein anderes Volk in neuerer Zeit hervorgebracht hat, und wenn nun der amerikanische Transzendentalismus sich den Nachfolger solcher Spekulation nennnt, so wollen wir sehen, ob er der darin sich offenbarenden stolzen Kraft treu geblieben ist.

Liest man den Titel von Trines bekanntem Werk: In Harmonie mit dem Unendlichen, so möchte man kaum auf einen Unterschied schließen, aber nähere Lektüre offenbart die größte Differenz. Trine beginnt sofort mit einem charakteristischen Vergleich des Menschen mit der Gottheit. Er schreibt: In einem Tale befindet sich ein Teich, der sein Wasser aus einem unerschöpflichen Reservoir im Gebirge erhält. Das Wasser strömt in ihn ein auf Grund des Druckes im höhergelegenen Becken; ganz von selbst wird er von diesem gespeist, wenn nur eine Verbindung zwischen beiden besteht. So erhält der Mensch sein Leben von Gott, der in ihn einströmt, wenn der Mensch sich ihm eröffnet. Wir können zur Einheit mit Gott gelangen, wenn wir uns dem unendlichen Leben gleichsam überantworten; dann wirken in uns die göttlichen Kräfte und machen uns zu Gottmenschen, für deren Können keine Grenzen gesetzt sind.

Werden wir da nicht an den Puritanismus erinnert, der die unbedingte Abhängigkeit des Menschen von Gott predigt? Der Mensch tritt, wie Trine sagt, in das große Schweigen ein, öffnet nur das Leitungsrohr, das ihn mit Gott verbindet, dann kommt die Allmacht über ihn und wirkt an seiner Statt. Ich kann da nicht die Spur der Initiative finden, die gerade das Wesen Hegelscher Spekulation ausmacht. Nicht der Mensch geht zu Gott und übernimmt dessen Schöpfungswerk, sondern Gott kommt zum Menschen, wenn dieser sich ihm nur genügend hingibt. Der ungeheure Abstand des Allebens vom Einzelleben wird dabei betont, ein Abstand, von dem James sagt, daß er ihm vorkomme wie das Verhältnis unserer Schoßhunde und Zimmerkatzen zu uns. So charakterisiert ein Amerikaner selbst das Verhältnis von All und Mensch, also ganz anders als Hegel, der mit dem indischen Brahmanen zur Welt spricht: Das bist du! James gibt auch zu, daß der Transzendentalismus leicht in Quietismus endet — man läßt eben die Allmacht für sich arbeiten! Man wird zum Spiritisten und Okkultisten, die im göttlichen Alleben sich auflösen, ohne es selbst auszubauen; man findet überall Geister, aber nicht den eigenen Geist, schwärmt vom ätherischen Leibe, von Planetenseelen, von einem Stufenbau spiritueller Kräfte, den man durch Intuition zu erleben vermag,

statt selbst an der Vervollkommnung der Welt zu arbeiten, wie sich das Hegel gedacht. Darum ist der Transzendentalist auch ein schrankenloser Optimist, denn Gott wird ja alles zum besten lenken; er neigt zur Christian science, zur christlichen Heilswissenschaft, die im Gebet die Überwindung jedweden Übels, jeder Krankheit und Beschränktheit für möglich hält; er leugnet Tod und alles Böse, denn das kann es in einer göttlichen Welt nicht geben, während, wer sich für alles selbst verantwortlich fühlt, gerade das Übel betont und bekämpft.

Die Eigenart des Transzendentalismus tritt besonders deutlich bei dem berühmten amerikanischen Dichter Walt Whitman zutage. Whitmans Gedichte, deren Lektüre ich Ihnen, falls Sie sie nicht schon kennen sollten, dringend empfehlen möchte, damit Sie die amerikanische Eigenart verstehen lernen, sind unstreitig das Großartigste, was amerikanische Poesie bis jetzt geschaffen hat, und wirken überaus packend durch die begeisterte Schilderung der amerikanischen Natur und Lebensform. Ein Visionär redet da, der alles lebendig, schön, gut, in sich vollendet erschaut, der aber von sich selber sagt: „Ich höre und sehe Gott in jeglichem Gegenstand, doch begreife ich Gott nicht im mindesten." Da haben wir deutlich das Charakteristische dieses Standpunktes vor Augen, das auch sonst in den Gedichten überall sich offenbart. Walt Whitman geht, wie er im Gesang Amerikas sagt, mit der Zeit, er erlebt den Zeitgeist, aber er will ihn nicht führen. Er überläßt es der Zukunft, aufzuzeigen, was das Heute rechtfertigt, er kennt kein Ziel, weiß gar nichts, will die himmlischen Gesetze nicht berichtigen und überarbeiten, kennt keine Tugend und kein Laster, kein Gutes und Böses, aber nicht, weil er Neues schaffen möchte, das die alten ethischen Werte überwindet, sondern weil ihm alles Vorhandene als gut gilt. „Mein Gang ist nicht der eines Tadlers oder eines Verwerfenden; allem, was gewachsen ist, feuchte ich die Wurzeln." So redet ein Mensch, der, so stark er sich auch glaubt, doch der stärksten Aufgabe, der Verantwortung des Weltgeschehens, aus dem Wege geht.

Was besonders bei Whitman auffällt, das ist der Sinn für das Quantitative. Er bringt es fertig, in seitenlangen Gedichten eine Unzahl von Lebensäußerungen seiner Nation aufzuzählen, die er als die seinigen empfindet, ohne sie nur im geringsten zu werten. Das Unendliche hat es ihm angetan, die reine Menge, die Zahl, und das gilt überhaupt für den Transzendentalismus, von dem direkt gesagt werden kann, daß er die unendliche Zahl und Größe als Götzen anbetet. Ich sage: als Götzen! Denn frägt er nach dem Sinn der Zahl? Keineswegs. Vergleichen wir damit den Zahlenkult eines Pythagoras, des berühmten griechischen Mystikers — auf den sich übrigens der Transzendentalismus direkt beruft, ohne ihn aber nur einigermaßen zu verstehen —, so finden wir den allergrößten Unterschied. Pythagoras vergleicht an der Zahl die allgemeine Menge, das Unbegrenzte, dem

menschlichen Willen und der Leidenschaft, die bestimmte Einzelzahl dagegen, die Eins, das Messende, der menschlichen Vernunft, und beide zusammen ergeben ihm das organisierende Weltprinzip, die Seele, das Leben, das in Welt und Mensch die gleiche zeugende Kraft entfaltet. Ganz entsprechend dachte auch der große deutsche Philosoph Leibniz, als er im Begriff des unendlich Kleinen, den er als erster in die Mathematik einführte, direkt das zeugende Weltprinzip, das Denkgesetz, das aus sich das Sein erzeugt, gegeben fand. So identifizierten griechische und deutsche Denker das eigene mathematische Denken mit dem schaffenden Weltprinzip, dessen Verantwortung sie damit übernahmen, aber ist davon auch nur eine Spur beim amerikanischen Transzendentalismus zu entdecken? Hier wird die Zahl aus einer Idee zum Idol und in der Tat singt Whitman auch den Preis der Idole, also äußerlicher Götzenbilder, deren innerem Wert nicht nachgefragt wird.

Die Verehrung der Quantität gibt dem Amerikaner etwas Großzügiges, aber sie schafft bei ihm auch eine Neigung, die wir hier dringendst berücksichtigen müssen, um ihn ganz zu begreifen. Der Sinn für das transzendent Unendliche schlägt überaus leicht um in den Sinn für das immanent Begrenzte, nämlich für die große Summe, das Kapital. Das Unaufzählbare wird durch das Aufzählbare ersetzt und so tritt an Stelle der Gottheit das Geld. Dabei wird nicht etwa, im Sinne Gabriel Borkmanns, das Geld in erster Linie als Mittel zu großen, kulturfördernden Unternehmungen geschätzt, sondern gilt vor allem als abstrakte Zahlengröße, deren hohe, ununterbrochen wachsende Ziffer den Amerikaner berauscht. Der Kapitalismus als technisches Verfahren hat es dem Amerikaner angetan, die geheimnisvolle Macht der Verzinsung, mit der man unzählige Menschen in Bann zu schlagen und Herrschaft über sie auszuüben vermag, eine Macht, die eben vergleichbar der Gottheit ist, welcher sich der Transzendentalist eröffnet. So schildert treffend Gustav Meyers in seiner Geschichte der großen amerikanischen Vermögen, wie der Kapitalist nur an die eigene skrupellose Bereicherung, um der individuellen Machtstellung willen, denkt. Auch die Möglichkeit raffinierten Lebensgenusses spielt beim amerikanischen Milliardär nach Münsterberg keine entscheidende Rolle. Zum übertriebenen Genuß ist er nicht leidenschaftlich genug veranlagt, das Geld soll ihm nur Halt schaffen gegen außen, den er dringend braucht, da er des inneren Haltes entbehrt.

Die Begeisterung für das Quantitative offenbart sich auch noch in anderer Weise. Sie ist, wie Münsterberg überzeugend darlegt, die Grundlage des demokratischen Empfindens der Amerikaner. Der Amerikaner denkt pluralistisch, d. h. er hält die Individualität nicht bloß für leeren Schein, hinter dem sich eine ideelle Einheit verbirgt, sondern sie hat ihm absolute Geltung, und zwar absolut nicht in ethischem Sinne, sondern einfach als anschauliche, mathematische Größe, als besondere Zahl. Daß die Bürger der Vereinigten Staaten sozial gleichwertig

sind, wird nicht von der Ethik getragen, sondern wird selbst die Basis ethischer Begriffe; neben die religiöse Ethik tritt die rein soziale und diese ist ein ausgesprochener Individualismus von rein quantitativer Bedeutung. Beachten Sie das wohl! Es ist fundamental wichtig für das Verständnis der amerikanischen Demokratie, die damit der europäischen ganz unvergleichbar wird. Denn unsere heimische Demokratie stützt sich auf rechtliche Betrachtungen, auf sittliche Werte der Einzelnen, die geschützt werden sollen, der Amerikaner aber auf die elementare Tatsache, daß jeder für sich eine zahlenmäßige Einheit ist, die als solche sich behaupten will. Darum tritt hier so leicht an Stelle der Individualität das Geld, das zum Maß der Einheit wird.

Individualismus und Transzendentalismus vertragen sich als quantitative Anschauungen sehr gut, dagegen sind nun Rationalismus und Irrationalismus, diese geistigen Gegensätze im europäischen Denken, weit geschieden. Der europäische Idealist betont das allgemein Gültige an den Schlüssen unserer Vernunft, das Gemeinsame im Denken, die absolute Gesetzlichkeit — es gibt nur eine Vernunft und diese ist unwiderleglich! —, wie uns das ja bei allen großen Rationalisten Frankreichs und Deutschlands entgegentritt. Andererseits ist der Europäer aber auch Irrationalist, d. h. dem Selbstvertrauen der Vernunft auf die unanfechtbare Sicherheit ihrer Schlüsse setzt er den Zweifel entgegen, der die Schlüsse nur für das individuelle Denken verbindlich glaubt, sie als Annahmen des Einzelnen, als Aufklärungsmittel entsprechend dem gegebenen Stande unserer Kenntnisse, betrachtet. Dieser Irrationalismus spielte vor 1800, in der sogenannten Aufklärungszeit, eine große Rolle in Europa, vor allem in Frankreich, gehört aber auch jetzt zu den bestimmenden Faktoren unseres Denkens. Als besonders hervorragender Vertreter sei Voltaire erwähnt. Sie alle kennen seinen Ausspruch: Wenn Gott nicht existierte, so müßte man ihn erfinden, das aber offenbart die Ablehnung apodiktischer Grundsätze, die Vorherrschaft des Zweifels. Diese Kritik züchtet keinen Kapitalismus, dafür aber etwas anderes, nämlich Revolutionen. Wir sehen es am Frankreich des 18. Jahrhunderts und sehen es auch heute, wo zwar nicht die Franzosen revolutionieren, aber andere Völker, in deren Denken der Irrationalismus vorherrscht.

* * *

Damit haben wir die idealistische Richtung im amerikanischen Kulturdenken in der Hauptsache erledigt. Was wir kennen lernten, bestätigte die bei Untersuchung der Religion gemachten Unterscheidungen und reizt zugleich, nachzusehen, ob die erkannten Verschiedenheiten zum europäischen Denken auch noch auf anderen Gebieten nachweisbar sind. Das ist in der Tat der Fall. Auch im naturalistischen Den-

ken finden wir zwei Beurteilungsformen, an Stelle deren in Europa andere treten.

Es sei mir gestattet, bei unserer Untersuchung von der Biologie auszugehen, die mir als Biologen am nächsten liegt. Speziell die Tierpsychologie habe ich im Auge und ich finde nun in der amerikanischen zwei Betrachtungsweisen wesentlich, die eng zusammengehören, wenn sie sich immerhin auch als Gegensätze bekunden. In neuester Zeit wurden in Amerika zwei Arten tierischen Verhaltens in den Vordergrund gerückt, die man als Instinkt und als Probierhandlung unterscheidet. Die erstere Handlungsform ist ja bekannt genug; sie stellt sich dar als eine Kette fest bestimmter Reflexe, von unveränderlichen Einzelleistungen, von maschinenartigen Aktionen, deren eine immer die andere auslöst. Ich betone mit Nachdruck, daß diese Auffassung den Begriff des Instinkts bei weitem nicht erschöpft, vor allem nicht dem schöpferischen Moment in diesem, dem künstlerischen und technischen Gestaltungstrieb gerecht wird; doch faßt man eben in Amerika den Instinktbegriff derart äußerlich und wir können es ja hier dabei bewenden lassen. Man findet den Ablauf der Handlung formal fest geregelt, frägt nicht nach inneren Zwecken, beziehungsweise stellt sie ganz in Abrede, und läßt alle Zweckmäßigkeit aus der gegebenen Organisation erfließen; Hauptsache ist dabei die Konstanz des Verhaltens. Dagegen betont die zweite Lehre, die Theorie der Probierhandlung, der method of trial and error, wie man sie nennt, daß von starrer Festlegung des Verhaltens nicht die Rede sein könne. Sie findet gerade die Handlungsform gemäß der äußeren Situation außerordentlich veränderlich und führt diese Variation zurück auf Umstimmungen im tierischen Plasma, die durch äußere Reize oder innere Umsetzungen der Nährstoffe bedingt werden.

Besonders die Theorie der Probierhandlung ist sehr beliebt. Sie wird von den meisten Forschern vertreten, die damit die Annahme eines Sichgewöhnens der Tiere an veränderte Existenzbedingungen verbinden. Die Habitformation, die Bildung von Gewohnheiten, spielt in der amerikanischen Tierpsychologie die größte Rolle. So tritt die Probiertheorie der Instinktlehre gegenüber, aber ohne weiteres kann man sagen: diese Gegensätzlichkeit ist keine große. Wie die Probierlehre immerhin festgegebene Reflexe anerkennt, so leugnet auch die Instinktlehre nicht völlig alle Regulierbarkeit, sie hält diese nur für ungenügend zur Bildung von Gewohnheiten; die Anpassung im Rahmen jeder Einzelhandlung an die äußeren Bedingungen gibt sie aber zu. Und beiden Lehren gemeinsam ist die Neigung zu einfach beschreibender Darstellung des Tatbestandes. Von einer echten Kausalerklärung werden Sie in der amerikanischen Tierpsychologie wenig finden, nur die Bedingungen der Handlung werden so eingehend wie möglich studiert.

Hier nun berühren wir den Unterschied zwischen amerikanischem und europäischem naturwissenschaftlichen Denken. Eine echte Kausalforschung, wie wir ihr in Europa vorwiegend begegnen, sucht die Handlungen der Tiere zu erklären durch Betonung einerseits spontaner Energieentfaltung im Organismus — wobei auch seelische Kräfte mit in Betracht gezogen werden —, anderseits durch Betonung der Reizenergien als echter, wirkender Ursachen. Die Handlung wird irgendwie als Einheit gefaßt, als Ausdruck von Energien, Trieben, Wollungen, Zwecken, die in der amerikanischen Betrachtungsweise höchstens figurativ eine Rolle spielen. In Amerika dominiert die Analyse in die Einzelbedingungen, in Europa tritt eine Gesamtursache in den Vordergrund. Diese Unterscheidung von Bedingung und Ursache spielt aber auf allen naturwissenschaftlichen Gebieten heute eine große Rolle. Man begegnet überall in der Wissenschaft zwei Strömungen, von denen die eine Konditionalismus, die andere Kausalismus heißt. Der Kausalismus ist auf Europa beschränkt, der Konditionalismus ist typisch amerikanisch. Er ist zwar auch in Europa zu Hause, wie wir das nächste Mal noch genauer kennen lernen werden, aber hier hat er mit dem Kausalismus zu kämpfen, der ihm immer wieder die Führung streitig macht.

Was nun die Gegensätzlichkeit im biologischen Denken bei uns in Europa anlangt, so ist sie viel schroffer als in Amerika. Vitalismus und Mechanismus kämpfen hier schon seit langem auf Tod und Leben miteinander, während von solchem Kampfe in Amerika kaum etwas zu spüren ist. In Vitalismus und Mechanismus enthüllt sich offen das gegensätzliche Moment, das sich in den amerikanischen Theorien der Instinkt- und Probierhandlung nur oberflächlich andeutet, denn der Vitalismus vertritt eine innere Kausalität besonderer Art, der Mechanismus dagegen eine äußere, rein energetische Kausalität. Übrigens vermeiden wir den Begriff des Vitalismus besser ganz, um rein auf naturalistischem Boden zu bleiben, und reden lieber von Dynamismus und Energetik als den großen kausalen Gegensätzen, von denen die europäische Biologie bewegt wird. Diese Begriffe lassen sich auch auf die Wissenschaften vom Anorganen: Physik, Chemie, Geologie usw. anwenden. Dynamismus, das ist die Annahme echter Zentralkräfte, in denen der Energieumsatz seine ursächliche Quelle hat, die ihm Bestand und Richtung verleihen; Energetik dagegen ist die Leugnung solcher Arbeitsursachen, die Behauptung der Energie allein als eines unabhängigen Dinges an sich, das seinen Zustand nur unter dem Einfluß anderer Energiemengen ändert. Auch die Lebenserscheinungen kann man sich von Kräften, die denen der anorganen Natur entsprechen, beherrscht denken und bleibt dabei doch in prinzipiellem Gegensatz zur Energetik, die im Organismus nur einen Strom sich selbst regulierender Energien erblickt.

Es würde uns zu weit führen, wollte ich diese Gegensätze in der

europäischen Physik und Chemie einer genaueren Prüfung unterziehen. Dazu ist das nächste Mal der Ort, ich fasse hier nur noch kurz meine Meinung über die amerikanische Naturwissenschaft zusammen. Was Beobachtungsschärfe, methodische Durcharbeitung der Themen, Sammlung und Entdeckung neuer Tatsachen anlangt, stehen die Amerikaner unstreitig auf der Höhe der Zeit. Sie haben ausgezeichnete Institute in Menge, großartige Bibliotheken, überhaupt alle Forschungsmittel in so reichem Ausmaße, daß uns arme Europäer oft der Neid erfaßt, wenn wir bedenken, wie wir zumeist am Notwendigsten darben. Es läßt sich nun aber nicht sagen, daß die begünstigten Amerikaner den ihnen zur Verfügung stehenden Apparat vollwertig auszunutzen verstünden. Wenn man von Europa sagen kann, daß hier oft mit den unzulänglichsten Mitteln die genialsten Theorien begründet wurden, so läßt sich von den Amerikanern vergleichsweise nur sagen, daß sie ihren flacheren Theorien große Bedeutung vor allem nur durch den Aufwand imponierender Mittel zu verleihen imstande sind. Ein großes Beweismaterial ersetzt hier die Tiefe des Beweises: zu solchem Ausspruche, mit dem wir die Berücksichtigung des Naturalismus schließen wollen, halte ich mich durchaus berechtigt.

* * *

Die letzte Richtung, in Hinsicht auf welche wir die amerikanische Kultur noch zu prüfen haben, ist die echt *vitalistische*. Ich könnte sie auch die *teleologische* nennen, da sie den Lebenszweck ins Zentrum der Betrachtung rückt. Mit uns selbst hat sie es zu tun und da schafft sie zugleich ein Ideal des Menschen, des Mannes und der Frau, dessen Würdigung für das Verständnis der Kulturen besonders wichtig ist.

Amerikanische Lebensphilosophie ist der Pragmatismus. Von ihm sagt William James, daß er der Korridor im Philosophenhotel sei, auf den sich alle Zimmer der Philosophen öffnen. Das ist sehr fein bemerkt und wir wollen sofort untersuchen, wie sie sich öffnen. Werfen wir einen Blick zurück auf die erörterten Denkrichtungen, so ergibt sich, daß sie eigentlich nicht unmittelbar das Leben fördern. Der Naturalismus frägt nicht nach dem Nutzen der Naturbetrachtung für den Menschen, sondern ist nichts anderes als Beurteilung der Weltvorgänge vom Standpunkt der Natur aus, in der es wohl Kräfte und Energien, aber keine Zwecke gibt. Das gilt auch für die Lebewesen, insofern man in ihnen nichts als natürliche Kraftsysteme sieht; dann rückt der Zweckgedanke außer Sicht. Gleiches bemerken wir beim Idealismus: an sich sind der Transzendentalismus und Individualismus ganz unteleologisch. Es sind geistige Auffassungsweisen, mathematische, beziehungsweise logische Betrachtungen des Weltgeschehens, die nicht

direkt unseren Bedürfnissen nachfragen, wenn sie auch für diese die größte Bedeutung gewinnen können. Dann ordnen sie sich aber Gefühl und Willen unter, an sich stehen sie diesen beiden völlig fern. Beim Theismus und Atheismus ist es nicht wesentlich anders, da an Stelle der rein menschlichen Lebensinteressen die Absicht Gottes oder die Zufälligkeit des Milieus tritt, also Prinzipien, die unsere Triebe wohl fördern oder vernichten können, aber sie doch nicht direkt selbst darstellen, die sie weit übergreifen. Im Pragmatismus kommt aber unmittelbar unser Lebenswille zur Geltung und setzt sich einen Lebenszweck, in Hinsicht auf welchen die anderen Betrachtungen Verwertung finden. In diesem Sinne nennt James den Pragmatismus eine Methode, keine besondere Philosophieart, und wir können ihm hier der Einfachheit halber zustimmen.

Der Pragmatismus ward dem Namen nach 1878 von Charles Pierce in die Philosophie eingeführt, ist aber eine alte anglo-amerikanische Denkform, die sich mit dem Begriffe des Utilitarismus, der Betonung des individuellen Nutzens bei allen Handlungen, deckt. Er ist daher auch in England heimisch, wo ihn mit Erfolg C. F. C. Schiller unter dem Namen Humanismus vertritt, ward vor allem aber von dem 1910 verstorbenen, bekannten Philosophen und Psychologen William James in Cambridge bei Boston entwickelt und weiteren Kreisen durch sein Buch: Pragmatismus, ein neuer Name für alte Denkmethoden (übersetzt von W. Jerusalem), bekanntgemacht. Auch James betont das Eingebürgertsein der Richtung im philosophischen Denken. Betrachten wir diese nun näher, so stellt sie sich nach James dar als Verneinung des absoluten Wahrheitsbegriffes zugunsten einer Auffassung, die wahr nur nennt, was sich in der Praxis bewährt. Sie stellt sich dar als Ablehnung allen Rationalismus. Rationalismus ist, wie James ihn definiert, die Behauptung abstrakter, ewiger Prinzipien, die höher geschätzt werden als konkrete Erfahrungen, die Aufstellung konstanter Gesetzlichkeiten, denen in der Wirklichkeit eine unveränderliche Welt entsprechen soll. Dagegen hält der Pragmatismus, ob er auch Gesetzlichkeiten nicht leugnet, diese doch für plastisch und demgemäß auch die Welt für veränderlich; er klebt nicht, wie er sich ausdrückt, am Alten, strebt immer Neues an, hält die Welt für entwicklungsfähig. Was sich bei dieser Entwicklung für das Denken als zweckmäßig behauptet, das wird wahr genannt; so ist Wahrheit nach James nicht ein unerschütterlicher Begriff, kein unbedingt Geltendes, sondern ein ewig wechselnder Vorgang, kein Verum, sondern eine Verifikation, eine Selbstbewahrheitung, ein Sichgeltendmachen. Sie ist instrumentaler, nicht apodiktischer Natur, sie soll lohnen, nicht bloß behaupten und kommandieren; Theorien sind Werkzeuge, nicht feste Resultate, Überzeugungen Regeln fürs Handeln, nicht metaphysische Entitäten.

James gibt an, daß schon der früher erwähnte Physiker Franklin alle

Forschung rein um der Forschung willen als etwas Krankhaftes charakterisierte, und erweitert diese Ansicht noch dahin, daß er sie für trivial erklärt. Mit feststehenden Wahrheiten, meint er, können wir nichts anfangen, um so wertvoller sind dagegen aus der Erfahrung abgeleitete Kategorien, die vorübergehend dem Denken eine Stütze bieten, bis bessere Begriffe sich darbieten. Immer ist wesentlich nur der Wert dieser Begriffe für die Praxis, darum ist Wahrheit das, was Befriedigung gewährt. Schiller sagt: Wahr ist, was wirkt. Übrigens, so sehr auch James gegen den Rationalismus loszieht, so tut er das doch nur, weil er ihn nicht für nützlich hält, denn immer wieder erklärt er mit Nachdruck, daß der Pragmatismus keine Vorurteile kennt, daß er zu allem bereit ist, selbst zur Religion und zur Mystik, wenn damit nur das Leben gefördert werde. Kann durch rein verstandesgemäße Untersuchung ein Gewinn erzielt werden, so ist der Pragmatist der letzte, der sich dagegen sträubt, nur hält James derartiges nicht gerade für wahrscheinlich.

Aus alledem geht meiner Ansicht nach hervor, daß der Pragmatismus eigentlich gar nichts mit dem Wahrheitsbegriff zu tun hat, sondern nur mit dem Zweckbegriff. Er ist kein Irrationalismus, als welcher er sich gibt und meist aufgefaßt wird, sondern ein Teleologismus. Für ihn ist im Grunde ganz nebensächlich, was man unter Wahrheit versteht, vielmehr hat er eigentlich etwas ganz anderes im Auge: den Wert des Denkens überhaupt für die Praxis. Die Erhärtung einer Erkenntnis als wahr ist ja etwas ganz anderes als ihre Ausnutzung für die Handlungen. Was sich als zweckmäßig bewährt, ist dadurch doch noch nicht wahr, und was als wahr erwiesen, wird durch alle praktische Unwichtigkeit nicht falsch. Mir kommt das ganze Buch von James außerordentlich konfus vor. Was James eigentlich will, das scheint mir etwas ganz anderes zu sein, als was er sagt: Ich sehe darin die Ablehnung einer höheren Art von Teleologie gegenüber dem einfachen Nützlichkeitsstandpunkt, den er über alles bewertet.

Beachten Sie das wohl: Wir können ja etwas anstreben, ohne dabei einen Nutzen für uns zu begehren. Dabei denken wir gar nicht an Wahr und Falsch, sondern nur an Erreichung eines Zweckes, aber eines ganz anderen Zweckes, als James vertritt. Wir verlangen von der Natur gar nicht, daß sie unseren Absichten zustimmt und uns dabei Vorteile bietet, sondern unsere Absichten wollen sich trotz allen Widerstrebens der Natur behaupten. Wir wollen uns als Charaktere im Lebenskampfe durchsetzen oder wir wollen die Tüchtigkeit neuer Ideen direkt der Natur aufmeistern. Zweck ist dann nicht der Nutzen, sondern das Bewußtsein unserer Kraft — der Wille zur Macht offenbart sich da, nicht der Wille zum Profit! Macht ist auch etwas, das uns taugt, also einem Zwecke Rechnung trägt, nur taugt in einem höheren Sinne, indem es uns über die Natur oder durch uns die Natur über sich selbst erhöht.

Davon will der Pragmatismus nichts wissen, auf solchen Gedanken kommt er gar nicht — warum? Mir scheint ganz einfach, weil er zu solcher Leistung nicht genügend befähigt ist! Es ist allerdings viel leichter, den Entscheid über unsere Arbeit der Natur zu überlassen, daß sie unsere Versuche mit Erfolg krönt oder ablehnt, statt um jeden Preis über die Natur zu entscheiden. Im Streben nach Nutzen sind wir von der Natur abhängig, aber im reinen Streben nach Macht kann uns die Natur wohl hemmen, aber nicht beherrschen. Für mich bedeutet daher der Pragmatismus das Eingeständnis von Schwäche, das Haschen nach billigen und bequemen Erfolgen, statt das kraftvolle Ringen nach höheren Lebenszielen, die den Erfolg mit sich selber tragen.

Ein paar Beispiele werden uns ausgezeichnet darüber Aufschluß bieten. Denken Sie an die deutsche Farbenindustrie, die auf Grund langwieriger mühevoller Forschung dem Teer eine schier unendliche Fülle herrlicher Farbstoffe abgerungen hat, was der deutschen Volkswirtschaft zum größten Vorteil gereichte. Wie ging hier die Forschung vor? Sie sah zunächst von allen Einzelerfolgen ab und zielte auf Erschließung der gesamten im Rohstoff enthaltenen Farbmöglichkeiten. Zahllose unverwertbare Verbindungen wurden dabei gewonnen und geprüft, aber in ihnen enthüllte sich die Struktur des Materials und solche Einsicht förderte dann aufs stärkste den Ausbau des Verwertbaren. So erblühte aus dem Umweg der sicherste Gewinn. Würden Pragmatisten so handeln? Sie würden vor allem nach greifbaren Erfolgen ausspähen und nach dem Rezept: Gut ist, was Nutzen bringt, wohl einzelne Entdeckungen machen, aber nicht den völligen Sieg über das Material erringen, der nach selbstloser Arbeit uns erblühte. Die deutschen Entdecker handeln, wie Zschimmer sich ausdrückt, nach dem Wahlspruch, daß es Zweck jeder Entdeckung sei, die Materie bewußt zu gestalten, ihren Möglichkeiten in allen Wegen den Lauf zu gebieten, den Götterzustand des Menschen in bewußter Freiheit schöpferischen Denkens zu erreichen. Von solchem Gesichtspunkt aus meinen Hansjakob und Stur in ihrer Metaphysik der Technik, daß niemals eine Geistesströmung der Technik mehr nützte als die Romantik Schellings und Hegels; denn in dieser erlebte sich der Mensch als schöpferische Idee und das schuf Deutschlands Größe.

Noch ein Beispiel! Es gibt in Amerika allenthalben eine Bestrebung, die man Eugenik nennt und die zum Ziel hat, das Menschengeschlecht zu verbessern. Wie versucht sie das nun? Ganz einfach in der Weise, daß sie zur Ehe nur gesunde, kräftige, körperlich und geistig normale Menschen zuläßt, allen kranken, schwachen, anormalen aber den Konsens verweigert. Es gibt in Amerika bereits Staaten, in denen derartige Bestimmungen Gesetz sind, und manche Europäer wünschen für uns das Gleiche. Der Gedanke wird gar nicht vertreten, daß wir Menschen aus eigener Kraft die Fähigkeit haben, uns zu verbessern, zu ver-

edeln, zu gesunden. Daß die geläuterte Seele den Körper zu bilden vermag, daß überhaupt eine Seele der Wiedergeburt, der Erhöhung fähig ist, diesen — ich möchte sagen: katholischen — Gedanken lehnt man ab und hält sich dafür einfach an die Erfahrung der Vererbungslehre bei den Organismen. Die Menschheit soll zum Gestüt werden, dessen Blut durch zielvolle Auslese des Passenden verbessert wird. In der Tat eine echt amerikanische Idee! Für Pragmatisten ist sie ganz selbstverständlich, nicht aber für Aktivisten, wie Eucken die höher denkenden Menschen nennt, die sich der in uns wirkenden Seelenkräfte voll bewußt sind. Diese erkennen Eugenik in freier seelischer Entfaltung und schätzen die biologischen Methoden wesentlich geringer ein.

Übrigens wird die innere Seelenkraft vom Pragmatismus nicht in Abrede gestellt. Das widerspräche ja seiner Tendenz, aus allem Vorteil zu ziehen, nur gilt ihm die Seele als die große Unbekannte, das Unbewußte, dem wohl alles Leben entspringt, das sich aber unserer direkten Einflußnahme entzieht. Eben die eugenetische Lehre bringt das zum Ausdruck: Wir sollen ausnutzen, was das Leben ganz von selbst aufwirft, nicht aber mit dem Leben zu rivalisieren suchen. So ist das Leben etwas Mystisches, eine geheimnisvolle Macht, eine verborgene Mutter, eine Sphinx. Und diese Mutter wird nicht nur nicht bestritten, sondern sogar verehrt, angebetet und angestaunt. Hier begegnet uns neben dem Transzendentalismus eine zweite Begeisterung im amerikanischen Denken, die sonderbar genug von der so auffällig hervortretenden Nüchternheit des Utilitarismus absticht. Das ist der Frauenkult. Die Frau ist dem Amerikaner ein höheres Wesen, denn sie gilt ihm, wie man sagen kann, als Repräsentantin der Lebensseele, die er nicht begreift. Die Frau ist ihm Ausdruck des Geheimnisses, dem er sich, ganz beherrscht von den Anforderungen des Tages, nicht gewachsen fühlt, das er aber respektiert. An sich selbst kann er es nicht respektieren, fühlt sich vielmehr durch die profane Natur seines Wirkens entweiht, darum sucht er ihm anderorts einen Tempel aufzurichten, und dieser Tempel ist die Frau, in der er seinem besseren Ich huldigt.

Wie sich der Frauenkult äußert, darüber gibt Fritz Vöchting in einem interessanten Buche: Der amerikanische Frauenkult, eingehend Auskunft. Auch Münsterberg berichtet in seinem großen, bereits zitierten Werke darüber. Er betont, daß Amerika das einzige Land sei, in dem die Geburt eines Mädchens freudiger begrüßt werde als die eines Knaben. Warum? Weil schließlich aus dem Knaben nur ein Arbeitstier werden kann, das Ansehen und Reichtum erwerben muß, damit seine Schwestern, und später seine Frau, ungehindert ihrer körperlich-geistigen Ausbildung leben können. Der Mann arbeitet für die Frau, in der eigentlich allein der Mensch das Leben genießt. So will's nicht bloß die Frau, sondern, und das ist eben das Bezeichnende, der Mann selbst, der in der schönen, gebildeten, kunstsinnigen, gesellschaftlich gewandten Frau

das Ideal erblickt, dem er freiwillig die eigenen Lebensansprüche zum Opfer bringt. Das heißt: er bringt zum Opfer, was er eigentlich gar nicht voll zu werten vermag, da ihm der Sinn für die höheren Lebenswerte abgeht; so wiegt das Opfer nicht sehr schwer. Und das Opfer wird deshalb ohne weitere Bedenken angenommen von der Frau, die übrigens nach unseren Begriffen auch nicht viel damit anzufangen weiß, denn die Freiheit und Verehrung, die sie genießt, findet nur eine sehr oberflächliche Ausnutzung.

Stärkste Ausnutzung ist wohl die vorwiegende Beschäftigung der Frau mit Literatur und Kunst. Nach politischen Rechten geizt sie nicht, vermutlich weil ihr in dieser Hinsicht von Anfang an, schon im 17. Jahrhundert, nur wenig Schwierigkeiten in den Weg gelegt wurden; sinnlich ist sie nur schwach veranlagt, hat keine starken Leidenschaften, geht nicht auf in der Ehe, in der Liebe zum Mann, will im Gegenteil lieber frei sein, sich selbst genießen, haßt auch die lästigen Arbeiten des Hausstandes. So drängt es sie hin zu Bildung, Unterricht und Kunst, in deren Ausübung sie dem Manne vor allem imponiert. Aber was für ein Unterricht, was vor allem für eine Kunst schaut dabei heraus? Selbst Münsterberg, der im allgemeinen sehr für amerikanisches Wesen eintritt, muß zugeben, daß das Übermaß weiblicher Lehrtätigkeit auf die Erziehung der Nation nicht günstig wirkt. Der Mangel an logischer Konsequenz, die Tendenz zu überhastender Verallgemeinerung, die Unterschätzung des Abstrakten, wie sie für die Frau charakteristisch ist, drücken das allgemeine Bildungsniveau herab, schaffen mehr den Trieb zum Lernen als zum Forschen, begünstigen die Reproduktivität, nicht die Produktivität. Die amerikanische Frau, so heißt es bei Münsterberg, überspinnt die ganze Kultur mit einem Spinngewebe von Trivialitäten und Verkehrtheiten. Sie ist es ja, die in erster Linie den Aberglauben großzüchtet, für Spiritismus schwärmt, das Gesundbeten liebt, einem schrankenlosen Optimismus huldigt, all jenen Extremen idealistischer Denkweise, die in Amerika so überaus nach Dilettantismus schmecken. Und nach Dilettantismus schmeckt hier auch die Kunst.

Sie schmeckt danach, nicht nur soweit sie von den Frauen ausgeübt wird, sondern auch hinsichtlich der männlichen Anteilnahme. Im allgemeinen hat man die amerikanische Kunst nicht besonders hoch einzuschätzen, wenn auch zuzugeben ist, daß Bedeutendes sowohl auf dem Gebiete der Malerei, als auf dem der Dichtung, weniger schon auf dem der Plastik und Architektur, am wenigsten auf dem der Musik geleistet wird. Es gibt zweifellos Maler, die mit einem Dichter gleich Walt Whitman zu rivalisieren vermögen; so ist z. B. der Name Sargent bei uns gut bekannt und Gibson hat den Typ der modernen Amerikanerin direkt mitgeschaffen; so gibt es nach Münsterberg eine amerikanische Monumentalmalerei, die wir nur deshalb nicht bewundern, weil sie nicht auf den alten Kontinent herüberkommt. Ferner liegt in

den modernen Rundbogenbauten und in den Wolkenkratzern, wie sie Amerika ersonnen hat, unstreitig etwas Großzügiges, Imponierendes. Aber gar zu hoch darf man das alles nicht werten. Die am originellsten wirkenden Wolkenkratzer der Architektur sind nur technisch bedeutsam, nicht künstlerisch bahnbrechend. Was die Dichtung anlangt, so ist der Amerikaner Meister in Essay und Novelle, aber das ist sozusagen ein Kleinformat der Literatur, das schon äußerlich nicht die Entwicklung stärkerer Kräfte gestattet. Vor allem aber fehlt dem Amerikaner die musikalische Anlage, und das spricht Bände. Musik ist der unmittelbarste Ausdruck einer tief veranlagten Volksseele, aber der Amerikaner hat nichts, rein gar nichts Musikalisches von Bedeutung geschaffen, kein Volkslied, keine Oper, keine Sinfonie. Wenn der Philosoph Christian von Ehrenfels sagt, daß er an der deutschen Nation nicht verzweifeln könne, weil sie der Welt die größten Musikwerke geschenkt habe, so kann man vergleichsweise vom Amerikaner sagen, daß er zu wenig Hoffnungen berechtigt, weil er unmusikalisch ist.

Mangel an schöpferischer Veranlagung offenbaren auch die so viel gerühmten Erziehungsmethoden in Amerika. Sie suchen Kraft und Gewandtheit, Schlagfertigkeit, Beherrschung der alltäglichen Situationen zu wecken und zu fördern, nicht aber innerlich unerschütterliche, charaktervolle Persönlichkeiten auszubauen. Zunächst ist in Hinsicht auf beide Geschlechter zu sagen, daß das System der Koedukation, das sich in Amerika eingebürgert hat, die gemeinsame Erziehung der Knaben und Mädchen, wohl nur durchführbar ist wegen der geringen sexuellen Spannung, die die Amerikaner auszeichnet. Bei uns, die wir zur Erotik viel stärker veranlagt sind, dürfte es sich nicht behaupten, aber da aus der Erotik unsere besten Kräfte stammen, so wäre ein Gelingen des Experiments auch gar nicht zu wünschen. In Amerika hat das System bewirkt, daß die Schule vorwiegend Mädchenschule ist, und was das bedeutet, erhellt aus dem früher Gesagten. Was nun speziell die Erziehung der Knaben anlangt, so ist sie als echt pragmatische zu beurteilen. Dem Knaben wird große Freiheit eingeräumt, die Möglichkeit zu selbständiger Bewährung in praktischen Lebensfragen. Er soll sich selbst zurechtfinden, seinen Vorteil wahrnehmen, kühl und nüchtern die Situation ermessen, entschlossen auf ein aussichtsvolles Ziel losgehen, aber auch kaltblütig einem übermächtigen Widerstand Rechnung tragen, kurz sich anpassen und geschickt zu behaupten suchen. Darum wird ja dem Sport in der Erziehung eine so große Rolle eingeräumt, weil er die Jugend zu Selbsthilfe, Findigkeit und Entschlossenheit anregt. Aber der Gedanke tritt ganz zurück, daß zum vollen Menschenwerte ein Pflicht- und Ehrgefühl, unabhängig von allen Situationen, notwendig ist, das über Erfolg und Niederlage in gleicher Weise hinausträgt. Solch tiefe, aus der Erkenntnis eiserner Gesetze erfließende Begründung der Kinderseele wird, weil sie dem Erzieher selbst mangelt, außer

acht gelassen, ein Mangel, den besonders der geniale deutsche Pädagoge F. W. Foerster rügt, so sehr er sonst auch die Vorzüge amerikanischen Erziehungswesens anzuerkennen bereit ist.

Was speziell den Universitätsunterricht anlangt, so belehrt darüber recht hübsch Prof. Albrecht Pencks kleines Buch: U. S. Amerika, in dem Penck seine als Austauschprofessor in Amerika gesammelten Erfahrungen mitteilt. Er lobt wohl manches, so den engen Kontakt zwischen Lehrern und Schülern und der letzteren unbestreitbar großen Wissenseifer, muß aber Schwerwiegendes genug aussetzen: so daß Erziehung die Forschung überwuchert, der Professor mehr Mentor als Meister ist, mehr durch suggestive Kraft als durch Logik überzeugt, daß der Schüler mehr um praktischer Ziele als um der Erkenntnis willen lernt und bei allem frägt, was es für seine künftige Laufbahn bedeutet. Auch die Abhängigkeit der Professoren von äußeren Bedingungen erwähnt Penck, ihr geringes öffentliches Ansehen, die Durchschnittlichkeit ihrer Leistungen, die sich aus der pragmatischen Grundtendenz ergibt. So steht die Wissenschaft nicht auf europäischer Höhe; statt des Erkenntnistriebes herrscht der Bewährungsdrang, statt Wahrhaftigkeit der Cant, den Theodor Lessing zutreffend als die Vereinigung subjektiver ehrlicher Überzeugung mit objektiver Unwahrhaftigkeit definiert. Der Cant ist das Resultat der amerikanischen Erziehung. Man glaubt sich edel und stark, gerecht und wahr und übersieht doch, daß eine subjektive Spannung das sachliche Gewicht logischer Gründe mühelos zu beeinflussen vermag.

* * *

Damit nun sind wir am Schlusse unserer Analyse des amerikanischen Kulturwertes angelangt. Fassen wir das Ergebnis in kurzen Worten zusammen, so ist etwa folgendes zu sagen:

Die amerikanische Kultur ist Zivilisation. Sie ist, wie ich es zur Genüge dargelegt habe, eine Kultur, die nicht bewußt den menschlichen Geist zu entfalten, nicht neue Gedankengüter zu schaffen versucht — wozu ihr das Vermögen vollständig fehlt —, sondern die in ihrer gedanklichen Leistung die Zivilisation als den eigentlichen Lebenszweck zu erweisen sucht. Sie will den äußeren Erfolg um seiner selbst willen, nicht als Ausdruck einer in sich selbst sicheren Seele; nur der Erfolg gibt ihr Sicherheit, sie ist nicht endlichen Erfolges sicher. Der Antrieb zur Tat kommt ihr nicht aus der eigenen zielbewußten Initiative, sondern von einem unendlich überlegenen Gott, einer unbestimmbaren Einheitsidee, vom seelischen Unbewußten oder von der fremden Natur, kurz aus dunklen Schichten, aus denen sie sich widerstandslos speisen läßt und von denen sie die Bestätigung des Antriebes im Erfolg erwartet. Bei alledem bleibt außer Frage echte Kultur, die doch nichts anderes ist als klar bewußte Herrschaft über die Natur, eine Herr-

schaft, die äußerlich nur die innere Gedankenkraft spiegeln soll, und an ihre Stelle tritt ausschließlich Zivilisation — Amerikanismus ist Zivilisation um der Zivilisation willen! Wir erkennen in ihm einen der drei eingangs unterschiedenen Kulturtypen rein geprägt und wahrlich nicht jenen Typ, den wir am höchsten einzuschätzen genötigt wären.

Das nächste Mal nun wollen wir sehen, was für Typen der Europäismus umschließt, ob wir hier nicht nur Besseres, sondern das Beste überhaupt zu finden imstande sind.

---

2. Vortrag.

Die Kulturwerte im Europäismus.

Die heutige Untersuchung, die sich auf die Kulturwerte im Europäismus bezieht, ist eine überaus schwierige. Lassen Sie mich mit einem Hinweis auf den Weltkrieg beginnen.

Will man so recht die letzten Ursachen des Weltkrieges ahnungsvoll verspüren, so nehme man die 1916 erschienene Verteidigungsschrift [1]) der deutschen Katholiken gegen die Vorwürfe der französischen Katholiken zur Hand und studiere sie recht gründlich. Der umfangreiche Band bietet Materialien auf dem Gebiete der Religion, der Philosophie, Psychologie, Staatslehre, Kunst, Soziologie und Politik, deren Lektüre jedem für Kultur Interessierten aufs stärkste anempfohlen sei. Nur der Eindruck, den das Buch im ganzen macht, kann hier gewürdigt werden. Da ergibt sich nun ein höchst sonderbarer Anblick.

Die Franzosen — mit ihnen zugleich die Engländer — erheben gegen die Deutschen die allerschwersten Vorwürfe, die Deutschen aber lehnen sie ab und erwidern sie. Bei jenen heißt es folgendermaßen: Der Deutsche ist unchristlich, ja antichristlich, heidnisch und atheistisch, beseelt von reinem Natur- und Machttrieb, erfüllt von der Sucht, sich selbst zu vergöttlichen, sich als auserwähltes Volk zu preisen, im Schlepptau Luthers wandelnd, die Quelle des Modernismus, der die Katholiken von Rom zu trennen sucht. In ihm wohnt furchtbarer heidnischer Hochmut, statt Gottesverehrung direkt Gotteslästerung, wie klar aus den Reden des deuschen Kaisers: Gott mit uns, der deutsche Gott, unser Gott, der alte Gott, wir sind die Erwählten Gottes usw. erhellt. Der Pantheismus ist bei ihm zu Hause, der keinen objektiven Unterschied zwischen Gut und Böse anerkennt, das Recht der nackten Gewalt predigt, die despotische Hegemonie der deutschen Rasse über die ganze Welt proklamiert. Der Militarismus ist seine Wesenheit, nämlich die Umklammerung des Einzelnen durch den Staat, seine Erziehung durch den Geist der Disziplin und Unterordnung unter die herrschenden Klassen, die deutsche Gesellschaft derart nur Mittel zum Zwecke des Staatswillens, mechanisch schablonisierend, unmännlich, Doktrinäre und Pedanten er-

---

[1]) Deutsche Kultur. Katholizismus und Weltkrieg. Eine Abwehr des Buches: La Guerre allemande et le Catholicisme. Freiburg i. B. 1916, herausgegeben von Georg Pfeilschifter bei Herder.

ziehend. Man braucht sich nicht zu wundern, wenn die Soldaten, die Heeresleitung selbst, im Kriege die größten Grausamkeiten, die Verwüstung wunderbarer Kunstschätze sich zuschulden kommen ließen, denn das alles folgt ganz von selbst aus der Grundlage deutschen Wesens. Da nun die Deutschen sich aber anschicken, ein Weltimperium aufzurichten, erwächst daraus für die höhere Menschheit des Westens die größte Lebensgefahr, der energischest vorgebeugt werden muß.

Die Deutschen suchen alle diese Vorwürfe zu widerlegen und erheben entsprechende gegen die Franzosen und Engländer. Ist bei uns der Pantheismus organisch gewachsen, so heißt es, so bei jenen der Positivismus und Materialismus, die weit unverfälschterer Atheismus sind. Vor dem Kriege war von religiöser Gesinnung in Frankreich wenig zu spüren, erst im Kriege besann man sich darauf, nannte sich das auserwählte Volk Gottes, das Volk, das für Gott kämpft — Gott hat Frankreich nötig gehabt —, Krieg führen gegen Frankreich heißt Krieg führen gegen Gott (Wahlspruch der Jungfrau von Orleans). Gerade aus Frankreich stammt aber der Modernismus, der von Voltaire, Diderot, Holbach, Comte, ferner auch von Hume und Spencer in England, weit stärkeren Antrieb empfing als von unserer Philosophie. Frankreich und England nennen sich zwar demokratische Länder, in Wahrheit wird aber die Freiheit hier weit mehr gebeugt als bei uns. Die Phrase herrscht, aber die Wirklichkeit ist kläglich. Vor Ministerstürzen und Kabinettskrisen kommt man nicht zu fruchtbarer Arbeit. Nännte sich eine derartige Regierung Königtum oder Kaisertum, so könnte sie nicht sechs Monate bestehen, da sie sich aber Republik heißt, erträgt sie das Volk mit Lammsgeduld. In England darf man direkt von einem Kabinettsabsolutismus reden. Hier entartete die Demokratie, sogar nach Aussage englischer Parlamentarier, zur Autokratie. Im übrigen ist der westeuropäische Freiheitsbegriff ein anarchistischer, der auf möglichste Staatslosigkeit zielt. Krieg wird hier zu Mord und Raub, vor allem in England ist das Heer, das aus den tiefsten Schichten stammt und alle niederen Rassen umschließt, ein Räuberheer, einzig und allein bestimmt, den englischen Händlern neue Macht zu erobern. Wo lebt denn der imperialistische Gedanke stärker als in England und Frankreich, vor allem in ersterem, das von je Unterdrücker der kleinen Nationen war, sich jetzt aber auf einmal zum Vertreter und Retter dieser aufwirft, obgleich seine Handlungen es durchaus Lügen strafen? All das folgt gleichfalls direkt aus dem innersten Wesen beider Völker, aber eben dies Wesen entpuppt sich als ein verachtenswertes.

Ich las 1914 einmal das Wort eines Neutralen, das lautete: Wir Kriegführenden wären zurzeit ganz unfähig, einander zu verstehen. Angesichts des vorliegenden Buches muß ich dem Neutralen recht geben. Es kann ja gar nicht möglich sein, daß nur die Vorwürfe der einen Seite zu Recht bestünden, die der anderen nicht; ein Richtiges muß

beiden Auffassungsweisen zugrunde liegen. Es handelt sich um mehrere Standpunkte, die innerlichst sich fundamental unterscheiden. Diese gegeneinander abzuwägen wollen wir hier versuchen, und es wird uns dabei klar werden, daß eine Verständigung ganz ausgeschlossen ist.

Die deutschen Katholiken, die Deutschland reinwaschen wollen, achten zu sehr auf die Worte, zu wenig auf den Geist der deutschen Denker. Aber beginnen wir nicht mit der Analyse deutschen Wesens, sondern mit der des englischen, das uns den Anschluß an den ersten Vortrag vermittelt. Das englische Wesen ordnet sich aufs engste dem amerikanischen zu, ja es war, wie ich früher erwähnte, direkt der historische Ausgang für den Amerikanismus, so daß wir diesen Begriff zu dem umfassenderen des Anglo-Amerikanismus erweitern müssen. Die Ausbildung dieses beginnt bereits in der Reformationszeit. Wir werden nun hier am klarsten sehen, wenn wir ganz allgemein den Hervorgang der neueren Kultur aus der mittelalterlichen zur Reformationszeit in den verschiedenen Ländern ins Auge fassen und dabei mit England beginnen.

Die Reformationszeit wurde überall in Europa durch einen Jugendsturm eingeleitet, den man als Renaissance bezeichnet. Aber in England trat dieser Sturm am schwächsten auf. Hier erfolgte keine leidenschaftliche Reaktion gegen die Vorherrschaft des Katholizismus im Mittelalter, wie vor allem in Deutschland, das den Feuergeist Luther gebar, sondern nur eine allmähliche Abkehr von den geistlich-geistigen Betrachtungen der Vergangenheit trat ein und an ihre Stelle rückte ein nüchternes Verhalten. Man begann weniger auf den Ideengehalt des Katholizismus als auf den Wortlaut der Schriften zu achten und bröckelte damit leise vom strengen Kirchenglauben ab, ohne sich bewußt dagegen aufzulehnen. Nach Alexander Tille (in Helmolts Weltgeschichte) war der Übergang direkt ein Zeichen von Schwäche: man begann Duldung zu predigen. Thomas More, der Staatsmann Heinrichs VIII., der Verfasser der Utopie, ein fortschrittlich gesinnter Geist, lehnte gesetzliche Wahrheiten, die als unerschütterliche rigoros verteidigt werden, ab und verlangte die achtungsvolle Behandlung aller Weltanschauungen; doch zog er daraus nicht die Konsequenz auf einen Kirchenwechsel. So wäre es zu einem solchen kaum gekommen, wenn nicht Heinrich VIII. die Reformation für Staatszwecke gebraucht hätte. Um äußerer Vorteile willen brach er mit Rom. Keine machtvoll angesammelte Gemütsspannung wie in Deutschland brach sich jählings Bahn, sondern höchst politische Erwägungen führten zur Einrichtung einer neuen Kirche, die — und das ist besonders bezeichnend — weder in England geschaffen, noch auch von Luther und Zwingli, diesen germanischen Mystikern, bezogen wurde, sondern, nachdem zuerst nur die Macht des Papstes beiseite geschoben und der König als Oberhaupt eingesetzt worden war, sich der calvinischen Lehre zuwandte, deren Äußer-

lichkeit wir bereits im 1. Vortrage gewürdigt haben, so daß hier auf das religiöse Problem nicht weiter eingegangen zu werden braucht.

Auch die teleologische Lebensanschauung, die sich ganz auf die Welt konzentriert und Ziele für die praktische Tätigkeit setzt, entspricht in England der amerikanischen. In Amerika hatten wir als maßgebend gefunden für den Gentleman die Einstellung auf den Nutzen, die im Pragmatismus ihre philosophische Prägung findet, und für die Lady die Zuwendung zur literarischen und ästhetischen Lebensführung, deren Resultate ziemlich minderwertig erscheinen. Beide Einstellungen finden wir auch in England wieder und hier schon vom 16. Jahrhundert an. Bereits Francis Bacon, der erste große englische Philosoph, nannte im Sinne des Pragmatismus die Wahrheit eine Tochter der Zeit; dann kamen die Deisten Herbert v. Cherbury, Toland u. a., die ein Naturgesetz auf das allgemeine Beste hinwirken ließen, endlich Jeremias Bentham (1748—1832) und John Stuart Mill (1806—1873), die berühmten Nationalökonomen, die den Utilitarismus ausarbeiteten. Dieser Bentham-Millsche Utilitarismus ist das Bekenntnis, daß es im Leben auf die besonnene Erzeugung des größtmöglichen Quantums von Lust ankommt — unserer eigenen, soweit sie mit den Interessen der anderen sich verträgt, der der anderen Menschen, soweit sie die Pflicht gegen uns nicht schädigt. Von Maximation des Glückes redet der Engländer, vom größtmöglichen Glück der größtmöglichen Zahl, und denkt dabei an äußeres Wohl, als der unentbehrlichen Vorbedingung glücklichen seelischen Zustandes. Das Seelenglück ist ihm kein absolutes, sondern nur ein relatives, abhängig von den Bedingungen, nicht über diese erhaben. Daß dabei die Abschätzung des Glücksanspruches der anderen Menschen Schwankungen unterliegt, ist selbstverständlich, denn was gibt unserem Glücksanspruch das rechte Maß? Wenn der Anspruch irgendwo ein Ende finden muß, bei den fremden Nationen oder schon innerhalb der eigenen Nation, so kann er auch bei meiner Familie, bei mir enden, und es ergibt sich ein ausgeprägter Egoismus, in den schließlich die Benthamsche Lehre ausmündet. Ich sage das mit Absicht, weil moderne Forscher, besonders der Prager Philosoph Oskar Kraus, Bentham als Apostel echter Humanität preisen, wozu meiner Meinung nach gar kein Grund vorliegt. Vielmehr bin ich mit Kant der Ansicht, daß Ergreifung zweckmäßiger Mittel zur Sicherung der möglichst großen Annehmlichkeit des Daseins Klugheit ist und nicht Sittlichkeit.

Die Hochbewertung der Frau, die in Amerika den Frauenkult zeugte, tritt zwar in England nicht so kraß hervor, liegt aber auch hier unverkennbar der allgemeinen Stimmung zugrunde. In dieser Hinsicht ist gleich die Geburt der neuen Zeit ein überaus interessanter Beleg. Auf Heinrich VIII., den Reformator Englands, folgte fast unmittelbar seine Tochter Elisabeth (1558—1603), unter der Englands riesiger Auf-

schwung begann. Daß nun eine jungfräuliche Königin durch bald 50 Jahre ein so nüchtern denkendes Land wie England regieren, ja zum großen Vorteil des Landes regieren konnte, das gestattet uns einen tiefen Blick in die englische Volkspsyche. Wohl hatte Elisabeth viel Männliches, denn mit seltener Energie strebte sie danach, England groß zu machen, worin sie sich von den besten männlichen Kräften unterstützen ließ; daß sie aber durch ihre frauliche Eigenart, ihren Stolz, ihr Selbständigkeitsbewußtsein, ihre Launen nicht Schiffbruch litt, erklärt sich wohl nur aus einer ästhetischen Würdigung der Frau bei den Engländern, die bereits damals, als Andeutung eines Frauenkults, sich entwickelte. Der Wirklichkeitssinn der Engländer forderte eine Begeisterung zum Gegengewicht und diese offenbart sich auch heute in der Vorherrschaft der Frau in der Familie, in den Vorrechten, die der Brauch der Frau in Häuslichkeit und Gesellschaft einräumt, in der Freiheit des Grüßens z. B., kurz in mancherlei Lebensformen, die wir auf dem Kontinent nicht kennen. Von der großen Selbständigkeit der englischen Frauen, die doch zur Voraussetzung eine besondere Hochschätzung von seiten der Männer hat, kann man sich ja auch auf Reisen und aus der Literatur zur Genüge überzeugen.

Was die Kunst anlangt, so wird sie in England wie in Amerika vor allem geschätzt zur Erholung von des Tages Last und Mühen, dient also der Geselligkeit, dem Lebensgenuß, und steht daher zur ästhetischen Wertschätzung der Frau in engster Beziehung. Wie im eigenen Heim, so will der Engländer sich auch im Theater unterhalten, will abgelenkt, zerstreut werden, nicht auch hier geistig sich abplagen, denkend arbeiten müssen. So liebt er eine „be"schreibende Kunst, die einfach Erlebnisse erzählt, nicht aber eine „vor"schreibende Kunst, die Direktiven fürs Leben zu bieten versucht. Sie werden das sofort verstehen, wenn ich den größten aller englischen Dichter, Shakespeare, der zur Zeit der Elisabeth lebte, in Betracht ziehe. Shakespeare ist, so sehr wir Deutschen ihn gleichsam für uns, als nur von uns voll verstanden mit Beschlag belegen, ein echter englischer Poet. Ich halte diese Feststellung für überaus wichtig, denn sie offenbart gerade den Gegensatz zwischen englischem und echt deutschem Wesen. Dieser Gegensatz wird erst später genau hervortreten, jetzt wollen wir ganz objektiv Shakespeares Eigenart zu erfassen suchen.

Und da möchte ich sagen: Aus Shakespeare redet das elementare Leben! Es fehlt ihm alle Tendenz, dem Leben selbst Gestalt, nach der er sich zu richten hätte, aufzuprägen. Seine Helden ringen nicht im Namen einer kulturschaffenden Kraft, eines bewußten Weltlebens oder ethischer Gesetze, deren Befehle sie sich zu eigen machen, sondern um Interessen, eigener oder fremder willen, aus zufälligen Anstößen, Launen oder Instinkten heraus, mit denen sie sich nicht prinzipiell auseinandersetzen. Die historischen Dramen zeigen das ja deutlich. Dabei fehlt

dem Dichter nicht die Neigung zu höheren Prinzipien, vor allem zu sozialen Gefühlen, zu Recht und Sittlichkeit, aber diese beherrschen nicht die Stücke als leitende Themen, wie dagegen so offenkundig bei den Franzosen, sondern umranken nur als Begleiterscheinung, als Bewußtseinszutat, die Handlung, die mit Selbständigkeit und Selbstverständlichkeit, als erbarmungsloser Strom des Lebens, in reicher Mannigfaltigkeit an uns vorbeiströmt, ohne im geringsten an unsere Eigentendenzen sich zu binden. Shakespeare schildert den Zeitgeist, der mit den Menschen spielt; so werden ihm Lear und Hamlet zu Marionetten des Schicksals und alle ihre geistige Größe verpufft gleichsam wirkungslos. Er bietet uns kein Programm: das erachte ich als die Eigenart seiner Kunst und überhaupt der englischen Dichtung! Es ist Wiedergabe der Wirklichkeit, keine Vorschrift für uns, wie wir leben sollen.

Was z. B. das Schuldmoment anlangt, das in Macbeth eine so große Rolle spielt, so erwächst es nicht aus freiem Bestreben, das Weltschicksal auf die eigenen Schultern zu nehmen, sondern wird Macbeth von außen gleichsam aufgezwungen, der Held also zum willenlosen Diener einer transzendenten Macht. Was diese übergeordnete Macht eigentlich ist, das bleibt völlig im Dunkeln, ganz anders als z. B. in der griechischen Tragödie, wo überall die Götter, die doch nur vergöttlichte Menschen sind, als Schicksalsbestimmer eingeführt werden. Die Dunkelheit eines unverantwortlichen Bewußtseins nachtet über den Shakespeareschen Helden. Vielen gilt das ja gerade als ein Vorzug Shakespeareschen Kunst, die dadurch eminente Lebenswahrheit gewinnt, aber die Engländer seiner Zeit nahmen die Stücke einfach als Unterhaltungsstoffe, bestimmt, vom alltäglichen Leben abzulenken, und darum war Shakespeare ihnen wohl ein genialer Unterhaltungskünstler, nicht aber ein Lehrmeister der Nation. Die Elisabethische Zeit, also gewiß eine kulturell hochwertige Zeit, begeisterte sich für ihren Dichter nicht als einen Erzieher, wie etwa wir für Goethe, doch wohl nicht nur, weil sie zu solcher Schätzung unvermögend war, sondern auch weil Shakespeare sich gar nicht selber so empfand, weil er sich nur als ein Werkzeug, nicht als echten Schöpfer fühlte. Anders bliebe es ja auch ganz unverständlich, daß ein solches Genie nach seinem Tode dem Gedächtnis so weitgehend entschwinden konnte, daß wir heute nicht völlig einwandfrei wissen, ob er überhaupt der Dichter seiner Werke war; denn manche halten den gleichzeitigen Philosophen Bacon für den Schöpfer der Shakespeareschen Dramen.

So müssen wir uns Rechenschaft geben über englisches Wesen. In dieser Auffassung bestärkt nun alle weitere Prüfung der englischen Kulturelemente, die uns eine allgemeine Abwendung von Nationalismus und Mystik zur einfachen Erfahrungslehre zeigen. Überaus klar offenbart das die Naturwissenschaft, der Naturalismus, wie ich sie nannte, den wir jetzt berücksichtigen wollen.

Auch die Naturwissenschaft feierte ihre erste Blüte in der Zeit der Elisabeth und tritt uns ein Jahrhundert später in Newtons Riesengestalt auf glänzender Höhe entgegen. Newton (1642—1727), der Entdecker des Gravitationsgesetzes, ist ein Meister der Physik. Neben ihm begründete Robert Boyle (1627—1691) die Chemie, indem er die Atomtheorie vorbereitete. Lassen Sie mich gleich noch ein drittes Genie anführen, das für die Eigenart englischer Forschung überaus charakteristisch ist: den Elektriker Faraday (1791—1867). In Mechanik, Chemie und Elektromagnetik leistete hier England Bahnbrechendes, aber es leistete es in seiner Art und diese Art begegnet uns bei den englischen Wissenschaftlern immer wieder.

Betrachten wir zunächst Newton. Sie kennen vielleicht seinen berühmten Ausspruch: Hypotheses non fingo. Dieser Ausspruch befindet sich in einer längeren Darlegung, die gleichsam das Fundament englischen wissenschaftlichen Denkens in sich beschließt, darum zitiere ich das Wesenliche aus ihr wörtlich: „Ich habe", so sagt Newton am Schlusse des 3. Buches der Prinzipien, „noch nicht dahin gelangen können, aus den Erscheinungen den Grund dieser Eigenschaften der Schwere abzuleiten, und Hypothesen erdenke ich nicht. Alles nämlich, was nicht aus den Erscheinungen folgt, ist eine Hypothese, und Hypothesen, seien sie nun metaphysische oder physische, mechanische oder diejenigen der verborgenen Eigenschaften, dürfen nicht in die Experimentalphysik aufgenommen werden. Es genügt, daß die Schwere existiere, daß sie nach den von uns dargelegten Gesetzen wirke und daß sie alle Bewegungen der Himmelskörper und des Meeres zu erklären imstande sei." Das wandte sich gegen die kontinentalen Metaphysiker, vor allem gegen Descartes, der in einem tieferen Sinne erklären wollte. Und gleich Newton verlangte auch Robert Boyle, daß der Begriff der Natur von allen metaphysischen Zutaten befreit, nicht als ein selbständiges kraftbegabtes Wesen, sondern nur als Bezeichnung des mechanischen Systems verstanden werde, dessen Teile nach Bewegungsgesetzen in Wechselwirkung miteinander stehen. Der allgemeinen Materie, die Boyle annimmt, werden nur drei Grundeigenschaften zugeschrieben, nämlich Größe, Gestalt und Bewegung; diese Grundeigenschaften sollen zum Verständnis aller Phänomene ausreichen. Und was den dritten genannten Forscher, Faraday, anlangt, so stellte er sich nicht minder in bewußten Gegensatz zu allen metaphysischen Spekulationen. Das offenbart ja deutlich seine Beurteilung des elektrischen Feldes. Das Feld ist Faraday ein System von Kraftlinien im Äther, die zwischen bestimmten Ursprungsstellen vermitteln; dabei legt er nicht das geringste Gewicht auf diese Ursprungsstellen, die sogenannten Ladungen, deren Analyse metaphysisch denkenden Forschern die Hauptsache ist, weil nur sie über die letzten Ursachen der elektrischen Spannung Auskunft geben können, sondern hält die Kraftlinien selbst für die Ursachen,

die Ladungen aber für bloße Annahmen. Naturphilosophie, so meint er, hat sich um letzte Ursachen nicht zu kümmern, sondern allein die Erfahrung einwandfrei darzustellen. Maxwell ist ihm mit seinen wunderbaren Differentialgleichungen gefolgt und so bewegt sich überhaupt das englische Denken im Rahmen der Erfahrung.

Als Biologen führe ich hier an Spencer und Darwin, die, ob sie auch den organischen Entwicklungsprozeß sich verschieden, der erstere durch von innen bedingte Anpassung, der letztere durch natürliche Auslese des zufällig Passenden, erklärten, doch darin einig waren, daß sie allein mit Bedingungen rechneten, nicht mit echten metaphysischen Ursachen. Sie werden sich vom letzten Vortrag her der Unterscheidung von Konditionalismus und Kausalismus erinnern; nun, der erstere ist wie für Amerika auch charakteristisch für England. Wo Sie auch in der Wissenschaft hingreifen, Sie werden das verspüren, und die Engländer sind stolz auf ihre Antimetaphysik. Von der Forschung will ich noch hervorheben, daß sich zwei Gruppen allgemein unterscheiden lassen, deren eine innere Bedingungen — bei Newton fernwirkende Kräfte —, deren andere dagegen äußere Bedingungen — nahwirkende Stöße und Spannungen — zur Erklärung der Naturerscheinungen heranzieht. Die Fernwirkungslehre beherrschte die klassische Physik bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, dann errang sich durch Faraday die Nahwirkungslehre rasch den heute kaum bestrittenen Sieg. Ich betone dabei, daß weder die Kräfte, noch die Energien in all diesen Lehren als echte Ursachen gedacht werden, sondern nur Bezeichnungen sind für meßbare Vorgänge, in deren mathematischer Darstellung sich der Konditionalismus erschöpft.

Nun noch ein kurzes Wort über die Philosophie, die sich in England ausgesprochen als idealistische darstellt. Auch dieser Idealismus zeigt — wie die transzendentalistische Strömung in Amerika — den gleichen äußerlichen Charakter entsprechend den anderen Richtungen, die wir bereits besprachen. Die englische Philosophie ist Gegnerin aller Metaphysik, tritt nur ein für erkenntnistheoretische Untersuchung der Erfahrung und erzielt hier ihre größten Erfolge. Dabei werden alle höheren Prinzipien, die Ideen der Kausalität, der Substanz, des Ich preisgegeben, nur mit Empfindungen und Vorstellungen begnügt sich der englische Philosoph, von echten Realitäten, wie wirkenden Atomen, tierischen und menschlichen Seelen, von Subjekten überhaupt, will er nichts wissen. Mit Bacon bereits, dem ersten namhaften Philosophen, begann die Ablehnung der höheren Prinzipien, doch hielt man bis Hume wenigstens an einem allgemeinen formalen Subjekt fest, an Gott als allgemeiner Bedingung des menschlichen Empfindens — ich werde darauf noch zurückzukommen haben —, Hume aber löste alles Psychische restlos in Elemente auf und verneinte alle Kategorien. Hume (1711—1776) ist der echte englische Aufklärer. Erfahrung ward ihm zu einem Bündel von „sensations and thougts", für die es nur assoziative Ver-

knüpfungen gibt, ein Standpunkt, wie ihn bei uns später Mach und andere vertreten haben.

Damit können wir unsere Übersicht über die englische Kulturstufe schließen. Sie entspricht im wesentlichen der amerikanischen, die ja nur ihr Absenker ist, und so begegnet uns also der Amerikanismus auch im Europäismus wieder. Ich will nun nur noch einen kurzen Ausdruck für ihn prägen: ich nenne nämlich die in ihm gegebene Kulturstufe die konditionale oder die anschauende. Der erstere Ausdruck ist Ihnen aus dem bereits Gesagten ohne weiteres verständlich, der zweite nun folgt eigentlich ganz von selbst aus dem ersten, denn die Bedingungen als Zusammenhang schaffende Faktoren im Weltgeschehen sind etwas äußerlich direkt Nachweisbares, etwas Ausgedehntes, Objektives, Anschauliches. Ein Anschauungsbewußtsein ist das anglo-amerikanische und aus dieser Eigenart erfließen alle seine Besonderheiten.

* * *

Das eingangs zitierte katholische Werk bezieht sich nun eigentlich nicht auf den Gegensatz zwischen englischer und deutscher Kultur, sondern deutscher und französischer. Handelt es sich darin doch um gegenseitige Anwürfe der Katholiken beider Länder, für England kommt aber das Katholische nicht in Frage. So gilt es jetzt, zu prüfen, welcher Nation eigentlich die katholische Kultur zuzuordnen ist. Entspricht sie dem Deutschtum oder dem Franzosentum, dem Germanismus oder dem Romanismus, oder ist sie etwa beiden gemeinsam? Die letztere Antwort werden wir ohne weiteres verneinen dürfen; denn Deutschland hat zwar — Deutschösterreich mit eingeschlossen — eine fast zur Hälfte katholische Bevölkerung, doch ist es zugleich die Heimat Luthers und auf den Unterschied des Luthertums zum Katholizismus spielten die französischen Katholiken an. Der Protestantismus Deutschlands entspringt in der Tat einer andern Erlebnisform als der Katholizismus, der demnach nicht ohne weiteres als deutsches Charakteristikum gelten darf. Dagegen kann er ohne weiteres als Charakteristikum der Romanen gelten, denn er herrscht noch heute allgemein in den romanischen Ländern, in Italien und Spanien von Anfang an unbestritten, in Frankreich zwar durch die Reformation Calvins gestört, doch gegen sie sich immer behauptend und sie rasch überwindend. So deutet sich uns also ein Unterschied des Romanentums zum Deutschtum an und ihn haben wir in unseren folgenden Betrachtungen zu prüfen.

Ich beginne hiebei mit dem Romanismus. Der Romanismus ist der eigentliche Träger der Renaissance. Als im 15. Jahrhundert eine neue Lebenswelle siegreich durch ganz Europa zog, kam es im Süden nicht zur völligen Verwerfung altererbten Denkens und Fühlens, sondern nur zur Verjüngung alten Geistes, der sich die frischen, begeisterten

Lebenskräfte des romanischen Blutes dienstbar machte. Die katholische Kirche, die unbestritten weiterbestand, verfügte über die aufjubelnde künstlerische Genialität, schlug überall die neue Architektur, Plastik und Malerei, Dichtung und Musik in ihren Bann und erstrahlte durch sie in nie geahnter Pracht. Von der Dichtung erwähne ich das schon im 14. Jahrhundert entstandene katholische Meisterwerk Dantes: Die göttliche Komödie, und aus späterer Zeit Tassos Epos: Das befreite Jerusalem, ferner die spanischen und französischen klassischen Dramen. Was die Musik anlangt, so brauche ich nur den Namen Palestrina zu nennen, um echte katholische Kunst im Romanismus zu erweisen, und daß die gesamten bildenden Künste der Renaissance katholisch orientiert waren, das bedarf keiner näheren Beweisführung. Lionardo, Raffael, Michelangelo und alle Künstler jener Zeit malten und bildeten biblische, kirchliche Stoffe; es gab für sie nichts Höheres.

Reformationen in der katholischen Kirche gab es auch; so traten 1414 und 1431 die Reformkonzile zu Konstanz und Basel zusammen und Ende des Jahrhunderts predigte Savonarola in Florenz Buße, dabei eine Reinigung der Kirche, nicht aber ihren Umsturz erstrebend. Die echte katholische Reformation ist jedoch die Gründung des Jesuitenordens durch Ignaz von Loyola. Dieser, ein Spanier von Geburt (1491—1556), erneuerte die katholische Mystik und schuf in der Gesellschaft Jesu, die 1540 entstand, ein Instrument der katholischen Religiosität, das sich siegreich gegen alle Stürme bis in unsere Zeit behauptet hat und der gefährlichste Gegner der Reformation wurde. In Frankreich fand Loyola seine ersten Anhänger, aber das ganze Romanentum stimmte ihm zu — wie sehr, das besagt die ganze Weltanschauung des Barock, die gegen Ende des 16. Jahrhunderts begann, die unter der Vorherrschaft des Jesuitismus aus dem Renaissancegeist hervorging und sich überall in Europa erfolgreich durchsetzte. Das Barock ist der Jesuitenstil, ist vom Geiste des Katholizismus. Barock ist wohl ein Paktieren der Religion mit der Wirklichkeit, ein Anerkennen der Lebenspraxis, aber immer unter der Vorherrschaft der Vernunft, die im Romanentum nie die Zügel aus der Hand gibt. Sie gibt sie auch nicht aus der Hand im Zeitalter des Rokoko, das auf die Barockzeit folgte und geradezu das Zeitalter der Vernunft, des Rationalismus ist, und gibt sie erst recht nicht aus der Hand in der folgenden Aufklärungszeit, die in der Revolution die Vernunft als Göttin proklamierte. So sehr man damals auch gegen die Religion Stellung nahm, so doch nur wegen ihrer starren Dogmatik, nicht wegen der rationalistischen Art des Denkens, die nach wie vor bei den Romanen herrschend blieb.

Über den Unterschied des Katholizismus vom Calvinismus habe ich schon das letztemal ausgesagt, ebenso über den Gegensatz des Theismus zum Atheismus auf romanischem Gebiete. Auf diese Probleme brauche ich heute nicht nochmals einzugehen, ich wende mich deshalb gleich dem

vitalistischen Selbsterlebnis bei den Romanen zu, von dem ich das letztemal nicht genauer gehandelt habe. Heute ist dazu die rechte Gelegenheit. Ein echtes Persönlichkeitserlebnis kennt nur der Romane, nicht der Anglo-Amerikaner — vom Deutschen sehe ich zunächst ab! Das ist ja auch ohne weiteres verständlich, wenn wir den anschaulichen Charakter anglo-amerikanischen Erlebens bedenken, denn um die Persönlichkeit zu erleben, bedarf es des vollen Bewußtseins der inneren Wesenheit, des nichtanschaulichen Willens, der seelischen Verantwortlichkeit für alles Tun, des metaphysischen Charakters, gesetzlicher Maximen, kurz einer Versenkung in sich selbst, deren Tiefe der Anschauungskultur widerstrebt. Ich bitte, sich das möglichst klar vorzustellen. Wer sich ganz erlebt, erlebt in sich nicht die Tendenz nach einer günstigen Situation im Leben, sondern die Tendenz nach Bewährung der Eigenheit, die allem äußeren Schicksal Trotz zu bieten vermag. Das ist Grundcharakter des echten Persönlichkeitserlebnisses, und wer sich mit weniger zufrieden gibt, lügt sich Persönlichkeit nur vor.

Wer Persönlichkeit hat, der ist zugleich Streiter für Ehre, Tugend, Recht, Vaterlands- und Menschheitsliebe, ist ein Ritter, ein ethischer Held, etwas, was der typische Romane wenigstens anstrebt, während der Amerikaner durch Anpassungsvermögen an die Umwelt sich auszeichnet. Ritterlichkeit ist ja ein bekanntes Merkmal der Romanen, das Rittertum in Südfrankreich entstanden. Wer kennte nicht diesen Typus aus der spanischen und französischen Geschichte, vor allem aus den Dramen dieser Länder, aus den Helden, die hier vorgeführt werden? Figuren wie der standhafte Prinz und der Richter von Zalamea bei Calderon, der Cid bei Corneille und Cyrano de Bergerac bei Rostand sind typische romanische Helden, an deren Beispiel sich das ganze Volk bildet. Erledigen wir dabei sofort die Eigenart romanischer Dichtung! Die Gestalten der genannten Dichter, auch Racines, Molières und Voltaires, erscheinen gezeichnet mit dem vollen Bewußtsein ihrer geistigen Vorzüge oder Schäden und sollen direkt vorbildlich oder abschreckend wirken. Sie bedeuten ein Programm für die wirklichen Menschen. Das eben ist das Wesentliche an der romanischen Poesie: die Stellung eines Programms durch den Dichter! Wie er den Menschen zeichnet, so ist er nicht nur — das gilt für Shakespeare — sondern so soll er sein; nicht die Erfahrung redet allein aus dem Dichter, sondern er setzt ein Ideal.

Betrachten wir nun die Kehrseite der Medaille. Persönlichkeit, d. h. Bewußtsein des eigenen metaphysischen Wesens, kann sich auch äußern in übermäßiger Betonung der Eigenart, in Vernachlässigung allgemeiner Menschheitsideale. Auch das Kraftmenschentum der Renaissance in Italien stimmt zu dem hier gezeichneten Charakterbild, nur tritt uns dabei das Ideal der Eigenliebe, rein persönlicher Machtentfaltung, selbstherrlichen Stolzes entgegen. Vom amerikanischen Pragmatisten

ist auch dieser Typ fundamental verschieden, denn über den Nutzen stellt er prahlerische Ruhmsucht, Kult des Ich. Ein typisches Beispiel ist Cesare Borgia, der von Machiavell bewunderte Abenteurer päpstlicher Herkunft, doch kennen wir auch sonst zahllose Beispiele skrupelloser Gewaltmenschen in allen Gesellschaftsstufen. Dichter solcher sogenannter Übermenschen, die wir richtiger Willkürmenschen nennen wollen, ist heutzutage Gabriele d'Annunzio, von denen Ihnen vielleicht Werke wie: Das Feuer, Die tote Stadt, Die Gioconda bekannt sein dürften. D'Annunzio hat sich übrigens vor kurzem, wie Sie wissen, selbst in Fiume zum Condottiere, zum Bandenführer, aufgeworfen, also sein Ideal politisch zu verwirklichen gesucht.

Was das Frauenideal anlangt, so schließt es sich hier eng an. Der Romane ist auch Frauenverehrer, aber in einem ganz andern Sinne als der Amerikaner. Frankreich ist ja bekannt als die Heimat der Troubadours, die für ihrer Dame Ruhm und Preis dichteten und stritten. Die provençalischen Ritter besangen ihre Damen, die Italiener entwickelten sogar einen Madonnenkult, versetzten, wie z. B. Dante seine Beatrice, ihre Angebeteten in den Himmel, vergöttlichten sie. Sie befleißigten sich also einer seelischen Liebe, die im Weib nicht bloß die schöne, gewandte Beherrscherin von Haus und Gesellschaft erblickt, sondern einen Ansporn zu Heldentaten und zur Kunst, zu einem erhöhten Menschenleben, dem alle anderen Lebensziele zum Opfer gebracht werden. Wohl ist zuzugeben, daß diese Anbetung der Frau sich nicht erhalten hat, daß sie auch in der Zeit der Minnedichtung durchaus nicht immer echt war, beziehungsweise sich mit einer sehr sinnlichen Lebensweise vertrug; aber wir müssen eine Kultur nach ihren höchsten Blüten, nicht nach ihrem Abfall beurteilen, müssen uns sagen, daß im Madonnenkult eine seelische Kraft sich äußerte, die den Menschen adelte und von der doch immerhin noch Spuren in uns leben — jeder romanische Jüngling empfindet in der Liebeszeit derartige Gefühle! Dem Amerikaner ist allerdings solch überspanntes Denken völlig fremd!

Nun hätten wir weiter der Naturwissenschaft zu gedenken. Ich betone wieder vor allem die Physik. Schon Galilei, der die Reihe der großen Naturforscher im 16. Jahrhundert eröffnet, betont die Notwendigkeit einer rationalen Erklärung der Natur. Forschung ausschließlich auf der Grundlage der Erfahrung führt, so sagt er, niemals zu wertvoller Erkenntnis. Nur wenn ein Obersatz in einer zuvor gesicherten und von den Einzelfällen unabhängig begründeten Weise gewonnen ist, läßt sich durch Experimente und Beobachtungen ermitteln, ob die zunächst hypothetisch gesetzte Beziehung im Einzelfall verwirklicht ist oder nicht. Aufstellung allgemeiner Sätze macht allein fähig, die Einzelerscheinungen zu erklären; so tritt die Ursache in unserem Bewußtsein als Gesetz auf und wird durch die Forschung als gültig erwiesen. Die Gesetze sind logisch-mathematische Wahrheiten und diese werden nicht

aus der Erfahrung abgelesen, sondern tragen ihre Notwendigkeit in sich selbst; ihr Wissen ist ein Wissen um sich selbst. Descartes dachte nicht wesentlich anders. Auch er forderte in der Erfassung der Prinzipien die grundsätzliche Reinigung von jeder sinnlichen Einmischung. Bei beiden Denkern gelten überhaupt die sinnlichen Empfindungen als subjektive Erscheinungen, eine für den Romanismus der Folgezeiten maßgebende Auffassung, die gerade das Gegenteil von der englischen bedeutet, gemäß welcher in den Sinnesempfindungen die objektive Wirklichkeit selbst gegeben sein soll.

Descartes ist uns noch dadurch wichtig, daß er der erste Energetiker war, in welcher Hinsicht er besonders von Leibniz als Kraftmechanisten zu unterscheiden ist. Er stellte ein Gesetz der Erhaltung der Bewegungsgröße auf, das nicht allein ein echt kausales, sondern auch ein echt energetisches Gesetz ist. Es drückt aus, daß sich gegebene Energiemengen dauernd erhalten — ein Satz, der, rein erfahrungsgemäß genommen, ein Widersinn ist, weil wir ja wissen, daß jede Bewegung mit der Zeit verschwindet. Gedanklich ist der Satz jedoch durchaus berechtigt, sobald die Verwandlung der Energieformen ineinander, der Bewegung in Wärme, berücksichtigt wird. So hatte Descartes bereits eine dunkle Vorstellung vom Erhaltungsgesetz der Energie, das erst 200 Jahre später von Julius Robert Mayer genauer formuliert wurde. Leibniz dagegen dachte ganz anders. Auch nach Leibniz gibt es ein Gesetz der Erhaltung der lebendigen Kraft, aber Kraft ist ihm nicht die Bewegungsgröße, sondern die Tendenz zur Fortbewegung, die in einem gegebenen Zeitpunkt nur beschränkt, den Umständen angemessen, in bestimmter Bewegungsleistung sich offenbart. Die Kraft ist das zeugende Gesetz, der Ursprung der Bewegung, demgemäß mehr als Energie, mehr als offene oder versteckte Arbeitsleistung, nämlich zugleich Ursache der Beschleunigung oder der Verzögerung. In diesem Sinne betonte Leibniz in der Kraft eine allgemeine innere Ursprungsbeziehung aller Wirkungen, während Descartes nur die zufällige Größe der Arbeitsleistungen im Auge hatte. Das unterscheidet beide fundamental.

Damit habe ich nur ein Beispiel aus der Naturwissenschaft herausgegriffen, das einerseits den Unterschied romanischen wissenschaftlichen Denkens vom englischen, anderseits die Doppelnatur im romanischen Denken erläutert. Leibniz können wir ja, was seine mechanischen Anschauungen anlangt, ruhig an Stelle irgendeiner romanischen Autorität setzen. Auf weitere Beispiele in Chemie und Biologie kann ich hier nicht eingehen, nur eine Person lassen Sie mich noch erwähnen: Lamarck. Lamarck als Gegensatz zu Darwin! Beide begründeten Entwicklungslehren, den Lamarckismus und Darwinismus, aber wie verschieden begründeten sie die doch! Der Engländer ließ die Variationen der Tiere und Pflanzen aus unbekannten Gründen gegeben sein und beachtete nur ihre Erhaltungs- und Steigerungsmöglichkeit durch äußere Bedin-

gungen — ein echter Konditionalismus! Dagegen der Franzose ließ die Variationen direkt entstehen durch den inneren Drang der Tiere, sich Bedürfnissen entsprechend zu behaupten — ein echter Kausalismus! Mit dieser Andeutung wollen wir uns hier genügen lassen.

Die idealistische Denkrichtung der Romanen habe ich zum Teil bereits im ersten Vortrag behandelt, zum Teil gedenke ich auf sie erst bei Besprechung von Leibniz, also bei Schilderung der deutschen Kulturwerte, einzugehen, da ihre Eigenart dann um so deutlicher hervortreten wird. So sind wir denn mit dem Romanismus zu Ende. Auch diesen charakterisiere ich kurz, und zwar als eine kausal orientierte Kultur, die sich vom konditionalen Anglo-Amerikanismus fundamental unterscheidet. Nicht mit der Anschauung begnügt sie sich, sondern betont das innere Erlebnis dynamischer Wirkung. Der Wille, die Vernunft, Kraft und Energie, lauter metaphysische Größen, ergänzen die Anschauungsfaktoren, und da alle diese Größen Tätigkeit bedeuten, so können wir das romanische Bewußtsein auch ein Tätigkeitsbewußtsein, ein dynamisches, ein Arbeitsbewußtsein nennen. Es ist zugleich ein katholisches Bewußtsein, denn die katholische Kultur des Mittelalters setzt sich direkt in die romanische Kultur der Neuzeit fort, die auch dort, wo sie sich gegen den Katholizismus aufbäumt, eben in diesem Kampfe zu erkennen gibt, daß sie von ihm nicht loskommt. Dagegen befreite sich England einst radikal davon, da es überhaupt unvermögend ward, das tiefe Wesen aller Kausalität voll zu würdigen. Und wieder anders befreite sich Deutschland davon in seiner Reformation; nicht so gründlich wie England, aber in einer andern, für die Zukunft bedeutungsvolleren Weise! Mit dieser haben wir uns jetzt, zur Würdigung deutscher Kultur, näher zu beschäftigen.

* * *

Die Reformation begann in Deutschland — und in dem an Germanenblut so reichen Nordfrankreich sowie in Holland und Belgien — eigentlich schon um das Jahr 1100, als der romanisch-gotische Baustil erstand, als in der Musik die Harmonie des mehrstimmigen Satzes, in der Dichtung die großen germanischen Epen des Nibelungenliedes und des Sagenkreises um Karl den Großen, in der Philosophie die mystisch-pantheistischen Gedanken eines Eckhart aufkamen. Diese letzteren sind das entscheidende Moment: aus der deutschen Mystik erwuchs die Reformation. Als Eckhart den Menschen über die Engel stellte, weil er „vermöge seiner Freiheit imstande sei, wer weiß wie weit über den Engel hinauszugelangen", als er die Seele Gottes ebenbürtige Genossin, den vollendeten Menschen direkt in Wesen und Willen mit Gott verglich, da war eine Reformation, d. h. eine Erneuerung urarischen genialen Wesens vollzogen, die über den Katholizismus und seine Kultur weit hinausführte. Noch bestimmter, klarer sprach all das zur Renaissance-

zeit Nikolaus von Kues, Cusanus genannt, aus, der gelehrte Bischof von Brixen, der eigentliche geistige Ursprung der Reformation. Nikolaus, 1401 in Kues an der Mosel geboren, war ein echter Deutscher und als solcher vertrat er einen Pantheismus, der die Schranke zwischen Gott und Welt sprengte, indem er Gott in die Welt verlegte, Gott als die Einheit der Welt, als die implizierte Welt, die Welt aber als den explizierten Gott betrachtete. Die Welt ist kein Schöpfungsprodukt Gottes, sondern in ihr entfalet sich direkt Gott. Und mit ihm entfaltet sich zugleich der Mensch. Der Mensch entfaltet als Mikrokosmos in sich das Weltbild, während in der Welt als Makrokosmos sich Gott entfaltet. Im Grunde besteht da kein Unterschied, denn wir können uns durch unmittelbares Schauen, durch Intuition, direkt Gott vereinen und wirken dann an seinen Werken mit. So wird der Mensch, wenn er sein Wesen im tiefsten erfaßt, zum freischaffenden Gottmenschen.

Das war die Grundstimmung, die vom 14. Jahrhundert an machtvoll in Deutschland emporbrandete und sich nicht länger in den katholischen Theismus, der der Welt die eigene Göttlichkeit abspricht, einfügen ließ. Wir brauchen nur an das Büchlein: Die deutsche Theologie, an Paracelsus (1493—1541), an Helmont (1577—1644), an Jakob Böhme (1575—1624), vor allem aber an Luther (1483—1546), Zwingli (1484—1531) und die kleinen deutschen Reformatoren, die Schwarmgeister und Wiedertäufer, zu denken, um einer ungeheuren Spannung im deutschen Geiste inne zu werden, die aller alten Bande zu spotten begann. Luther brachte zum deutlichen Ausdruck, wonach damals das deutsche Volk leidenschaftlich rang. Und damit brachte er ein ganz anderes Streben zur Geltung, als es die Renaissance im Süden gebar. Wollen wir das Charakteristische von Luthers Gedanken scharf kennzeichnen, so müssen wir sagen, daß er für die Steigerung von Gottes Ehre durch den Menschen eintrat. Der Mensch ist fähig, die schöpferischen Akte Gottes, das verborgene Entstehen des Neuen mitzuerleben, fühlt sich selbst auserwählt zur Neuschöpfung der Welt im innersten Bewußtsein. Damit tritt er jenseits von Gut und Böse, also über den katholischen Standpunkt hinaus. Karl Vogl vergleicht in seinem Buche: Der moderne Mensch in Luther, diesen mit Nietzsches Übermensch Zarathustra, der von sich sagt: Was gut und böse ist, das weiß niemand — es sei denn der Schaffende! —, das aber ist der, welcher des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn gibt und ihre Zukunft: dieser erst schafft es, daß etwas gut und böse sei. Und so heißt es bei Luther: Glaube — falls dir dies Gottgeschenk geworden —, und was du dann tust, mit Unumgänglichkeit aus dem Glauben heraus tust, das ist recht und gut. Gesetz und Sollen sind für den Glaubenden keine Mächte mehr. Luthers ganze Lehre war Glauben, aber ein Glauben, der die Distanz zwischen Gott und Mensch ganz aufhebt, also echt germanische Mystik.

Leider blieb Luther dieser hohen Auffassung nicht treu. Seine große Tat, die Reformation, die einen neuen deutschen Menschen hätte verwirklichen sollen, ward durch ihn selbst zum größten Teil wieder rückgängig gemacht, da er weder gegen die Fürsten, noch die Bauern, noch die religiösen Schwarmgeister die rechte Stellung finden konnte und sehr bald in alte, eingerostete Formen zurücklenkte. Um Worte ward gestritten, statt die Wirklichkeit zu erneuen; immerhin war das Gemüt angeregt worden und große Ideen entfalteten sich nun freier, aus denen wenigstens Kunst und Philosophie gewaltig Nahrung ziehen konnten. Luther war Anregung künftigen Aufschwungs, leider nicht mehr.

Schon aus dem Gesagten erhellt, wie richtig die französischen Katholiken im Weltkrieg das deutsche Wesen eingeschätzt haben. Mit Recht fanden sie im Deutschen den Trieb, sich selbst zu vergöttlichen, der dem Romanen als Gotteslästerung erscheinen muß. Weil dieser Trieb aber nicht voll ins Bewußtsein tritt, mußten sich wieder die deutschen Katholiken gegen den französischen Vorwurf empören, der ihr religiöses Empfinden verdächtigte; nichtsdestotrotz aber wühlt im Deutschen ein stärkeres Lebensgefühl, das ja auf allen Gebieten sich kundgibt.

So offenbart sich uns ein ungeheurer Unterschied der Deutschen zu Westeuropa auch auf dem Gebiete des Atheismus, den wir neben dem deutschen Theismus zu berücksichtigen haben. Die vom romanischen Atheismus betonte Zufälligkeit der Welt, deren Anerkennung mit Empörung gegen Gott sich verbindet, schafft im Deutschen eine pessimistische Grundstimmung, die, indem sie an aller Entwicklungsmöglichkeit verzweifelt, Gotes nicht spottet, ihm nicht widerstrebt, aber ihn überhaupt nicht erlebt. Der romanische Atheist ist der Gegner Gottes, weiß also um seine Gegenwart, die er bekämpft, der deutsche Atheist dagegen findet Gott überhaupt nicht vor, sondern nur ein rast- und ziellos emporbrandendes Streben, das, so hoch es auch vordringt, doch immer wieder in sich zusammenbricht, weil ihm die einheitliche Führung mangelt. Mit diesen Worten habe ich Ihnen Schopenhauers Philosophie gezeichnet. Der Wille wird von Schopenhauer als das Ding an sich, als das wahre Weltwesen, zugleich doch auch als ein Nichts erkannt, das, wenn es durch den Intellekt seiner Nichtigkeit gewiß wird, alles Streben verneint. Deutscher Atheismus ist, wie der alte indische Buddhismus, eine Erlöschungslehre, die nur bis jetzt ebensowenig gründlich ausgebaut wurde wie der deutsche Theismus.

Nicht minder unausgebaut ist auch die deutsche Persönlichkeitsgestaltung. Leuchtende Vorbilder wären etwa Karl der Große, Otto der Große, einige Hohenstaufen, Luther, in neuester Zeit Bismarck, Gestalten, die wir Helden nennen, dabei aber unter Held etwas ganz anderes verstehend als den romanischen Ritter, nämlich einen Träger der Welt zu neuem Wertgehalt. Weder der Gedanke an irgendwelchen Nutzen, noch auch der an Ruhm, Ehre und eigene Macht ist letzten Endes

maßgebend für den echten deutschen Helden, sondern die Absicht, in der Welt Harmonie und Vollkommenheit zu steigern, also eigentlich ein künstlerischer Gedanke. Der Staat gilt als Kunstwerk, als reine Idee, die um ihrer selbst willen entwickelt wird, und diese Entwicklungsleistung trägt der Held. So nur erfassen wir ganz das Wesen des deutschen Imperialismus in seinen letzten Tiefen. Hinter dem Militarismus, dem Bureaukratismus und Byzantinismus, in denen leider der grandiose deutsche, imperialistische Gedanke immer aufs neue wieder erstickt, lebt eine ungeheure Vorstellung künftiger Weltgröße, die das deutsche Weltherrschaftsstreben vom romanischen und anglo-amerikanischen fundamental unterscheidet.

Den reinsten Ausdruck hat die deutsche Veranlagung in Philosophie und Kunst gefunden. Unter deutscher Philosophie verstehe ich vor allem die spekulative Philosophie Fichtes, Schellings und Hegels, die wir bereits im ersten Vortrag streiften. Ich formuliere sie hier kurz als Entwicklungsphilosophie. Bewußt vom Menschen als dem Vertreter des Weltgeistes getragene Entwicklung, das ist der innerste Kern deutscher Philosophie. Ich lege das Gewicht auf das Entwicklungs„bewußtsein", womit gesagt ist, daß es deutsche Art ist, ein neues Werden aus eigenen Kräften zu bewirken, selbständig das Gegebene zu höheren Seinsstufen emporzutragen, die in der Welt schlummernden Möglichkeiten immer vollkommener zu verwirklichen. Zielvolle Steigerung der Wirklichkeit, bewußte Entfaltung der verborgenen Anlage ist hier ebenso charakteristisch wie alles Absehen vom persönlichen Interesse: so fordert der deutsche Philosoph den Übermenschen als Repräsentanten des Weltwerdens, etwas, wovon die anderen Kulturen keine Ahnung haben. In Goethe und Nietzsche spricht deutsches Übermenschentum sich klar aus, aber auch in manchem modernen Geiste wetterleuchtet es, ist nur der Mittel und Wege zur Entfaltung noch nicht voll bewußt.

Was die deutsche Kunst anlangt, so kann ich sie ebenfalls nicht anders charakterisieren, als daß ich von Entwicklungsspannungen in ihr rede. Was damit gemeint, das offenbart der eine Name: Faust. Die Seele Faustens, so wie sie Goethe geschaffen, der Begriff des faustischen Ringens, hat als typisch deutsches Wesen zu gelten. Faust fühlt sich dem Erdgeist verwandt, will alle Geheimnisse erschließen, alle Güter der Welt auskosten, von vorneherein doch im Bewußtsein, daß sie seinen Drang nie befriedigen werden, daß kein Augenblick seiner Sehnsucht lohnt — ausgenommen der Augenblick neuer, schöpferischer Tat, welche die Welt verwandelt! Dann vermag er zum Augenblick zu sagen: Verweile doch, du bist so schön! Größeres als solche Gestalt hat kein anderes Volk geschaffen, doch auch die Deutschen selbst haben es nur einmal geschaffen, ihre übrige Dichtung verschwindet neben der Goethes. Schiller erscheint mehr als Romane denn als Deutscher, am nächsten verwandt mit Goethe ist wohl Kleist mit seiner Penthesilea und

Immermann mit seinem Merlin. Doch gibt es eine andere Kunst, die sich getrost neben die Dichtung setzen kann, unsere Musik. Das brauche ich wohl nicht näher zu begründen: in Bachs H-Moll-Messe, in Beethovens neunter Sinfonie und in Richard Wagners Nibelungenring hat deutsche Musik faustischen Drang zum Ausdruck gebracht und sich damit über die Musik aller anderen Länder erhoben. Weniger groß erscheinen wir in Malerei und Plastik, obgleich Namen wie Dürer, Holbein und Rembrandt auch neben den besten der Renaissancekunst bestehen. Dagegen wieder die Architektur erhebt sich zu höchsten Höhen, wenn wir den gotischen Baustil in Betracht ziehen. In den Spitzbogen als konstruktiven Bauelementen und den herrlichen Türmen wohnt die Tendenz, über den Gegenwartszustand hinauszuwachsen in eine höhere Welt hinein, deren Schönheit wir doch ebenso dem Irdischen zugehörig erkennen wie die Herrlichkeit des Eichenwaldes, der vielen als Vorbild der Gotik gilt.

Von Goethes Werken ist noch wichtig für uns der Roman: Werthers Leiden, darin gleichfalls deutsches Wesen, aber seine negative, pessimistische Tendenz, sich äußert. Auch Wagners Tristan und Isolde ist in diesem Sinne zu nennen. Übrigens ist die pessimistische Tendenz bei den Deutschen nur andeutungsweise entfaltet. Wollen wir sie in voller Blüte finden, so müssen wir uns der russischen Literatur zuwenden, deren Grundnote sie repräsentiert. Ich erinnere nur an Dostojewsky und Tolstoi, diese Apostel des Leides und des Nichtwiderstrebens gegen die Sinnlosigkeit der Welt; sie sind die echten Gegensätze zu Goethe und Beethoven und ihnen an genialer Größe durchaus gleichwertig. Von ihnen wird im letzten Vortrag die Rede sein.

Höchst wichtig ist die Frage, wie der Deutsche sich zur Frau stellt. Ist sie ihm auch Zentralpunkt des Hauses und der Geselligkeit oder Madonna und Ideal, wie für Amerikanismus und Romanismus? Wer das Verhältnis des Mannes zur Frau im echt deutschen Sinne — nämlich in einem Sinne, der bei den anderen Nationen völlig fehlt — erkennen will, der lese die Romantiker, studiere überhaupt die Zeit um 1800 gründlich, als auch Philosophie und Kunst ihren Höhepunkt erreichten. Da wird er bei Novalis lesen, daß Weib und Natur als identisch zu gelten haben. Natur ist Sehnsuchtsdrang, das aber ist die romantische Seele und diese Seele wieder ist das Weib. Novalis nennt die Geliebte das Unendliche, sagt genauer von ihr: Meine Geliebte ist die Abbreviatur des Universums, das Universum die Elongatur meiner Geliebten. So reden auch Friedrich und Wilhelm v. Schlegel, reden Hölderlin, Tieck, Brentano, Arnim, der ganze Romantikerkreis, der damit dem Weib eine neue Position schuf — eigentlich eine uralte erneute! Denn der Vergleich der Frau mit der Natur — als Gegensatz dazu der Vergleich des Mannes mit dem Geiste — ist Kern uralten Mythus, ist ja auch für die germanische Mythologie charakteristisch.

Auch unseren Märchen liegt diese Ansicht zugrunde, die also als echt deutsch bezeichnet werden kann, die nur leider bis jetzt so wenig ausgebaut ward, wie alles andere echt deutsche Empfinden.

Mangelnder Ausbau charakterisiert ganz besonders unsere deutsche Naturwissenschaft. Was deutsche Naturwissenschaft ist, wer hat davon heutzutage eine Ahnung? Der Deutsche schmäht sie sogar, indem er von Naturphilosophie redet, die echter Wissenschaftlichkeit fernstehen soll, und wird dabei des eigenen Wesens nicht inne. Er macht sich lustig über die naturphilosophische Strömung nach 1800, die aus Hegels und Schellings Naturauffassung entsprang. Mit Vorliebe wird Hegels Behauptung zitiert, daß es nur sieben Planeten geben könne, gerade als die Entdeckung des achten, des Neptun, vor der Tür stand. Man zitiert ferner gern den Botaniker Schelver, der aus philosophischen Gründen die Unmöglichkeit der Sexualität bei Pflanzen dartun wollte, oder den Zoologen Oken, der die naturphilosophische Methode nicht die wahrhaft ableitende, sondern die gewissermaßen diktatorische nannte, aus der die Folgen herausspringen, ohne daß man weiß wie. Das sind selbstverständlich Übertreibungen, über denen man aber die immerhin gegebenen glänzenden Gedanken jener Zeit nicht vergessen sollte, so die Schellings über die Einheit der Naturkräfte, über den polaren Gegensatz innerhalb alles Stofflichen und über den Zusammenhang von Elektrizität, Magnetismus und Licht, ferner die Okens über die Entwicklung der Organismen und die Einheit des Stammbaumes. Auch darf man das eigentliche Wesen der spekulativen Forschungsweise nicht außer acht lassen. Dies Wesen ist durchaus nicht leicht zu nehmen, vielmehr ist es eben gerade die spezifische deutsche wissenschaftliche Methode. Das zeigt uns der Entwicklungsgang der deutschen Naturwissenschaft zur Genüge.

Fragen wir, wie die Naturwissenschaft in Deutschland zur Zeit der klassischen Forschung eines Galilei, Descartes und Newton sich verhielt. Sie trat als Mystik auf, machte sich bemerkbar in astrologischen und alchemistischen Bestrebungen. Man meine nicht, daß diese Tendenzen ein Hohn auf alle Wissenschaft waren, denn unser größter Astronom, Kepler (1571—1630), war selbst Astrologe. James spottet über ihn, daß er Gesetze aufgestellt habe, die nicht aus den Planetenbahnen abgeleitet seien, sondern denen die Planeten folgen sollten. Aber er versteht eben solch Vorgehen gar nicht. Die damalige deutsche Astronomie und Alchemie erfaßte die Natur als Organismus, dessen geheime Wunderkräfte nicht nur Lebensformeln an den Himmel schreiben, sondern auch die innerliche Verwandlung der Stoffe bewirken, die vor allem aber vom Menschen frei erfaßt werden können, weil er mit der Welt identisch ist. Für Kepler, dessen Mutter noch in einen Hexenprozeß verwickelt war, war die Welt ein von göttlicher Harmonie durchdrungenes Gebilde, dessen Ordnung aus dem Wesen der Zahl erfließt, also von uns direkt

formuliert werden kann, und für die Alchemisten, etwa einen Paracelsus, gab es ein gestaltendes Prinzip, einen Urstoff, eine Urkraft, die allen Körpern zugrunde liegt und über die dem Einsichtigen unmittelbar Gewalt gegeben ist, so daß er alle Stoffe ineinander verwandeln kann. Besteht etwa die Möglichkeit dazu nicht? Angesichts der modernen Relativitätstheorie, die von der Physik als geometrischer Notwendigkeit redet, und angesichts der modernen radioaktiven Forschung, die uns den Nachweis der Verwandlung der chemischen Elemente ineinander erbringt, fragen wir, ob etwa die alten Behauptungen ganz aus der Luft gegriffen waren? Die Antwort kann nur lauten: nein! Damit ergeben sich uns Astrologie und Alchemie als Vorläufer einer höheren Wissenschaftsform, die auszubauen die spezielle deutsche Aufgabe bedeutet.

Wie wird diese Wissenschaft beschaffen sein? Sie ist, wie ich sagen darf, uns in der Biologie durchaus nicht fremd. Hier wird sie repräsentiert durch die Homologie- und Analogiebetrachtung, die wir in der Stammesgeschichte zum Verständnis der mannigfaltigen Organisationen anwenden. Wir suchen überall nach entwicklungsgeschichtlich Vergleichbarem und dies Suchen hat den Ausbau des organischen Stammbaumes ermöglicht. Wir suchen nach der Urform, nach der Idee des Organismus, in der alle Mannigfaltigkeit zu einem letzten einheitlichen Ganzen zusammenschließt, aus der die Mannigfaltigkeit mit innerer Notwendigkeit erfließt. So suchte Goethe und Schelling dehnte dies Suchen auf die ganze Welt aus, in der er überall die kosmische Einheit als harmonische Grundidee des Seins fand. Es kann nun wohl nicht wundernehmen, daß solch kühnes Suchen leicht in die Irre führt, aber daß es einen Analogienquell, eine Gesamtidee vom Weltall gibt, aus der heraus der Wissende vorsichtig die organische und anorganische Wirklichkeit abzuleiten vermag, daß dieser „Entwurf zur Welt", diese Gegenwelt, wie wir es nennen können, im tiefsten Grunde unseres Bewußtseins verankert ist und wir aus ihr heute noch ungeahnte Möglichkeiten künftigen Seins ableiten werden, daran besteht für mich gar kein Zweifel. Das ist eben echt deutsche Naturwissenschaft!

An der deutschen Naturphilosophie interessiert uns noch die Gegensätzlichkeit zweier Richtungen, wie wir sie auch in der englischen und romanischen Naturwissenschaft nachweisen konnten. In Deutschland wurden der Kraft- und Energiebegriff tiefer gefaßt als anderwärts, nämlich beide als Antriebe zielvoll gerichteten Naturwerdens. Die Kraft galt als Entwicklungsprinzip der Weltgestaltung und erscheint z. B. der Kantschen Naturgeschichte des Himmels zugrunde gelegt. Dagegen gilt die Energie, die in der heutigen Physik die Hauptrolle spielt, als Trägerin der Entropie, d. h. der Zerstreuungstendenz im Weltall, welche zum Weltuntergang führen müßte, wäre sie nur allein für das Geschehen maßgebend. Nach Boltzmann, dem berühmten Wiener Natur-

philosophen, ist Entropie das Streben nach dem wahrscheinlichsten Zustand in der Verteilung der Energiegehalte. Unwahrscheinlich ist jede Ordnung, wahrscheinlich dagegen das ungeordnete Durcheinander aller einzelnen Energiemengen, die die Tendenz zur Durchmischung haben. So offenbart sich auch bei den Heutigen Naturphilosophie, aber immer sind es die Deutschen, die nach den höchsten, allumspannenden Erkenntnissen ringen und die damit die allgemeine Wissenschaft befruchten.

Wie wir so den deutschen Naturalismus in seiner Besonderheit erfassen, so läßt sich auch die Besonderheit des deutschen Idealismus genau bestimmen. Man vergleiche in dieser Hinsicht den berühmten französischen Philosophen Malebranche mit Leibniz, dem Philosophen der prästabilierten Harmonie. Ja, es empfiehlt sich, zum Vergleich auch den Engländer Berkeley, der die niederste Stufe des Idealismus vertritt, zum Vergleiche heranzuziehen.

Allen Idealisten gemeinsam ist die Auffassung der Körper als geistiger Gebilde, als Ideen, wie man es nennt, worunter aber in den verschiedenen Kulturkreisen ganz Verschiedenes verstanden wird. Der Engländer und Amerikaner nennt idea die einzelne Vorstellung, die in unserem Bewußtsein auftritt, und erkennt etwas anderes als solch anschauliches Gebilde überhaupt nicht als gegeben an. Der Romane, Descartes z. B., Malebranche und überhaupt alle großen Franzosen und Italiener, fassen die Idee rational, als wirkendes Gedankengebilde, als Grundsatz vernünftigen Denkens, also als etwas in der Erfahrung nicht direkt Anzutreffendes, nur der geistigen Vertiefung Zugängliches. Und der Deutsche, von denen ich Leibniz nennen will, faßt die Idee ebenfalls als etwas die Erfahrung Überschreitendes, aber als Substanz, als das wahrhaft Seiende, als Ur- und Musterbild aller Einzelheiten, als das schaffende Prinzip im Menschen, als den unendlichen Inhalt der Seele, der allen Menschen gemeinsam ist, nur von ihnen verschieden intensiv entfaltet wird.

Besonders deutlich tritt der Unterschied der drei Idealismen bei folgender Betrachtung hervor: Der Engländer Berkeley, der nur ideas, Vorstellungen, als Wirklichkeit anerkannte, mußte doch für diese eine Unterlage fordern, die das Auftreten der Vorstellungen in unserem Bewußtsein garantiert. Er zog in dieser Hinsicht das Bewußtsein Gottes in Betracht, der uns in den ideas von seinem eigenen, unendlich reichen Vorstellungsschatze mitteilt. Nach Berkeley erleben wir also einfach Gottes Vorstellungswelt mit, wir werden von ihm mit seinem Anschauungsreichtum beschenkt. Das ist eine äußerliche Ideenlehre, von der sich die innerliche des Malebranche wesentlich unterscheidet; denn diese faßt wohl auch die Ideen als Produkte des göttlichen Geistes auf, aber, wie schon gesagt, als Rationes, als Wirkungsursachen, an denen wir in viel innigerer Weise teilhaben als an den Vorstellungen. Unsere individuelle Vernunft denkt in den Ideen

mit der göttlichen Vernunft mit; schaffen kann sie Ideen wohl nicht, aber sie wird doch in ihnen des Denkens Gottes direkt teilhaft; wir schauen alle Dinge in Gott, wie Malebranches berühmter Ausspruch lautete. Noch genauer gesagt: Gott als letzte Denkursache strahlt seine Ideen in uns aus, so daß wir durch deren Vermittlung entsprechend der göttlichen Vernunft denken. Unsere Gedanken sind Wirkungen der göttlichen Gedanken: das bedeutet eine weit innigere Beziehung zu Gott als die von Berkeley vertretene.

Die allerinnigste Beziehung aber vertritt Leibniz, denn dieser idealistische Philosoph, der mit Malebranche und Berkeley ungefähr gleichzeitig lebte — Berkeley war der jüngste von den Dreien —, fand in jeder Seele (Monade) direkt die Idee des Universums gegeben und hier sich entfaltend; Gott galt ihm nur als die oberste Monade, die in allen anderen Monaden die Entfaltung des Weltbildes reguliert. Das schöpferische Moment ist nach Leibniz überall gegenwärtig, die Monaden unterscheiden sich nur in der Klarheit, mit der sie es betätigen, die höchste Bewußtseinsklarheit aber, die göttliche, schließt alles Schaffen ein, so daß Gott direkt in allen Wesen sich entfaltet. Es gibt keine Sonderkausalität der Monaden, kein Einzeltun, Einzeldenken und Einzelvorstellen, wie es Berkeley und Malebranche vertreten, sondern nur ein gemeinsames Sichauswirken der Idee. Für Berkeley gilt der Satz der Wahrnehmungsmöglichkeit auf Grund der Mitteilung von ideas durch Gott. Für Malebranche gilt der Satz vom Okkasionalismus, nämlich die Lehre, daß unsere Gedanken nur Gelegenheitsursachen seien für die Betätigung des göttlichen Denkens. Für Leibniz aber gilt der Satz der prästabilierten Harmonie, gemäß welchem alles Denken einem gemeinsamen göttlichen Grund entströmt, der jeden Gedanken hier in eine von Anfang an gegebene Ursprungsbeziehung setzt zu den Gedanken dort. Diese letztere Auffassung nenne ich die aktualistische und sie nur kann als die eigentlich deutsche gelten.

Kongenial an Leibniz schließt sich noch Kant an, der letzte Philosoph, den wir hier noch zu berücksichtigen haben. Er ist für uns vor allem wichtig als Gegensatz zu Leibniz und steht zu ihm im Verhältnis wie in England Hume zu Berkeley und in Frankreich Voltaire zu Malebranche. In England trat dem Idealismus Berkeleys der Funktionalismus Humes entgegen, der keine gesetzhafte Verknüpfung der Ideen durch ein göttliches Subjekt, sondern nur eine zufällige Verknüpfung, objektive Funktionsbeziehungen des Gegebenen, anerkannte. Dieser Gegensatz verstärkte sich zum Kampf des Irrationalismus gegen den Rationalismus in Frankreich, wobei eine reine Annahmenlehre alle Vernunftdogmatik zu zertrümmern suchte. In Deutschland aber ergab sich die Ablehnung der an sich seienden Ideen, eines einheitlichen schöpferischen Weltdenkens, wie es Leibniz vertrat, durch Kant, der nur vom individuellen schöpferischen Denken etwas wissen wollte. Er

stellte den Begriff der objektiven Einheit des Selbstbewußtseins auf und verstand darunter den Ausbau des individuellen Bewußtseins entsprechend allgemein gültigen Kategorien, die wohl als Denkformen des Bewußtseins von allen Menschen gleich gehandhabt werden, aber von jedem Individuum nur für sich. Die Synthese des Weltbildes ist selbständige Tat jeder Individualität, nur erfolgt sie nach allgemein gültigen Regeln, entsprechend Stammbegriffen, Kategorien, die für das Bewußtsein charakteristisch sind. So tritt der Ideenlehre bei Leibniz eine Kategorienlehre bei Kant gegenüber, Idee aber heißt Einheit der Subjekte, Kategorie dagegen Einheit der Objekte. Darin liegt der große Unterschied zwischen dem Idealismus eines Leibniz und eines Kant, die beide doch weit über die Gegensätze im romanischen und anglo-amerikanischen Idealismus sich erheben.

* * *

Ziehen wir nun den Schluß aus unseren Betrachtungen. Unverkennbar gibt es eine deutsche Kultur, die wir als aktuale, originale, auch geniale zu nennende, von der kausalen romanischen und konditionalen anglo-amerikanischen unterscheiden können. Aber diese Kultur tritt uns nicht als reif entwickelte, geschlossene Einheit entgegen wie die westeuropäischen Kulturen, sondern gebunden an einzelne Genies, die wohl Anregung genug boten, aber kein einheitliches Kulturbild schufen, weder im Bewußtsein der anderen, noch auch nur im eigenen Bewußtsein. Die anglo-amerikanische Kultur ist durchaus homogen, beziehungsweise wächst sich immer mehr zu einer homogenen Erlebnisform aus, die heute, wie man sagen kann, die Welt sich immer mehr erobert. Auch die romanische Kultur ist homogen. Sie entfaltete sich vor der anglo-amerikanischen, die ein Seitentrieb von ihr ist, und herrschte im Mittelalter schrankenlos in Form der katholischen Kultur, die alles andere Denken darniederhielt. Sie herrscht auch jetzt noch in Spanien, Frankreich und Italien, deren klares Vernunftdenken wohl vielfach antireligiös sich gebärdet, aber aus dem Bannkreis der Kausalität nicht hinauskommt. Ganz anders steht es mit Deutschland und seiner Kultur! Hier hat sich unstreitig die älteste Kultur, die Urkultur der Germanen, ihr kühnes spekulatives, mythologisches, genial schaffendes Erleben am stärksten erhalten, aber leider ohne zur Reife sich zu entfalten. Wäre es reif geworden, dann gäbe es wohl eine geschlossene deutsche Kultur, so aber dokumentiert sich seine Unreife im vereinzelten Auftreten großer Geister, die, wie ich sagen möchte, mit sich selbst nichts anzufangen wissen und daher entweder selbst ihr Denken dem kausalen und konditionalen anzupassen suchen oder einsam und unverstanden dastehen als Riesen, an denen die Welt zur Zeit noch teilnahmslos vorbeiströmt.

Bringen wir nun noch dies Resultat in Beziehung zu den Kultur- und Zivilisationsbegriffen der Einleitung des ersten Vortrages. Daß

die englische Kultur nichts als Zivilisation ist, das folgt ohne weiteres aus ihrer Verwandtschaft mit der amerikanischen, die wir als Zivilisation um der Zivilisation willen bestimmen mußten. Die romanische Kultur ist Kulturzivilisation oder Zivilisationskultur, denn sie ist zwiespältiger Natur: einerseits ist sie echte Kultur, da in ihr der Mensch sich eng mit Gott verbunden weiß, Gottes Gedanken nachdenkt und demgemäß mit Bewußtsein neue Erkenntnis zu setzen vermag: von Gott gespeist, aber dessen Gaben frei verantwortend; anderseits aber ist sie echte Zivilisation, denn die Zivilisation ist ihr Mittel zum Zweck: Mittel zur Erhaltung des Menschen, der mit der Natur sich abfinden muß, um leben zu können, dem zu diesem Zwecke die Natur von Gott zur Verfügung gestellt wurde. So lebt der Romane in zwei Welten: im Glanz und im Staube, als Gottes Ebenbild und als Sklave der Natur, mit der er hart um seine Existenz zu ringen hat. Der biblische Adam ist sein unübertreffliches Vorbild.

Ganz anders der Deutsche, wenn er ganz ein Deutscher ist! Denn dann ist er bei Gott und bei der Natur zugleich, die beide eins sind, und wie Gott sich in der Natur entfaltet, so auch er, so daß die Natur nie Staub für ihn ist, nie ihn zum Sklaven macht, ihn nie entwürdigt, weil in ihr seine Seele lebt, weil er sie immer neu erschafft, weil er Gott in ihr findet. Das aber ist durch und durch Kultur, ist Zivilisation um der Kultur willen, da niemals Natur ein Mittel wird, sondern Selbstzweck bleibt — Selbstzweck des mit ihr identischen Geistes, der sich in ihr zur Darstellung bringt! So wird im Deutschtum Zivilisation geadelt, doch leider nur im Feiertagsbewußtsein einzelner erhabener Geister, denn die echte deutsche Zeit ist noch nicht gekommen!

Wann wird sie kommen? Diese Frage können wir noch nicht beantworten, doch wird das nächste Mal ersichtlich werden, warum sie noch nicht gekommen ist. Das ganz zu verstehen, bedarf es einer Analyse der wichtigsten Menschenrassen, die uns nun im dritten Vortrage beschäftigen wird.

---

3. Vortrag.

Rasse und Kulturniedergang.

Drei Kulturkreise ließen sich in Europa aufzeigen, die sich auf England, die romanischen Länder und Deutschland verteilen. Die anderen Länder ließ ich außer acht, so vor allem die slawischen, um nicht gar zu sehr in die Breite zu geraten. Von den Slawen will ich hier nur sagen, daß sie zum deutschen Kulturkreis in allerengster Beziehung stehen und daß sich hier ein überaus wichtiges Thema verbirgt, der Gegensatz von Optimismus und Pessimismus im modernen Ariertum, wovon aber erst im siebenten Vortrage die Rede sein kann. Heute setzen wir das Thema der ersten Vorträge fort und fragen nun vor allem: Was bedeutet das Nebeneinander so verschiedener Kulturkreise? Wie kommt es, daß Europas Kultur so mannigfaltig differenziert ist, obgleich doch alle die genannten Völker eigentlich aus gleicher Wurzel stammen? Die Engländer sind germanischer Herkunft wie die Deutschen und auch in den romanischen Ländern spielt neben dem römischen und keltischen Blut das germanische — dem übrigens das keltische aufs engste anzugliedern ist — eine große Rolle. Aber auch die Römer selbst waren Indogermanen und so gilt für alle Europäer, mit Ausnahme der mongolischen Stämme und der Juden, die indogermanische Herkunft der Nationen, so daß die Aufspaltung in drei Kulturstufen befremden muß. Wie ist es möglich, daß in einer einheitlichen Rasse so große Unterschiede sich entwickeln konnten?

Nun wäre es wohl sonderbar, daß eine hochbegabte Rasse, die, wie wir wissen, bereits im Altertum die höchsten Kulturwerte zeugte, sich in so charakteristischer Weise verändern konnte, wenn nicht bereits Rassen existierten, deren Kultur den Stufen jener entspräche und die dauernd darauf festgelegt sind. Mit anderen Worten: wenn nicht besonders veranlagte Rassen existierten, die sich niemals über das angloamerikanische und romanische Niveau erhoben haben, überhaupt nicht zu erheben vermochten, so müßte es sehr sonderbar erscheinen, daß sich die arische Rasse in entsprechender Weise absteigend verändern konnte. Gibt es solch niedere Rassen, so können sie uns als Schrittmacher der Decadence gelten, die den Weg vorzeichneten, in dem sich der Verfall vollziehen mußte, beziehungsweise direkt Einfluß nahmen und sich die überlegenen Brüder anähnelten. Diese Möglichkeiten bestehen und

um sie richtig werten zu können, müssen wir einen Streifzug ins Rassenthema unternehmen, der uns mit der Existenz gesonderter Rassen und ihrer Beziehungen zueinander bekanntzumachen vermag.

Der heutige Vortrag hat es also mit dem Rassenthema zu tun. Damit betreten wir ein überaus umstrittenes Gebiet, zu dessen Würdigung aber ein Fülle von Material vorliegt.

Auf die Frage: Gibt es scharf unterschiedene, wohl definierbare Rassen? fällt die Antwort sehr verschieden aus. Die einen Forscher sagen ohneweiters: nein. Sie sind der Meinung, daß die Menschen plastischem Ton gleichen, der durch die äußeren Umstände, durch Ernährung, Lebensform und allgemeine Beschaffenheit des Milieus geknetet wird, und gestehen höchstens zu, daß langandauernde Einwirkung gleicher Einflüsse bestimmte äußere und innere Eigenschaften an den Völkern zu festigen vermag, derart, daß sie als Rasseneinheiten, als Varietäten der Gattung Mensch erscheinen. Gegen den Lamarckismus aber und Darwinismus, die derart konstante Rassen ganz bestreiten, wendet sich sehr energisch eine andere Forschungsrichtung, die heute hochentwickelte Erblichkeitslehre, die von Anpassung als Ursache konstanter Typen nichts wissen will, vielmehr echte beharrliche Neuheiten nur sprungweise durch innere selbständige Veränderung, durch sogenannte Mutation, erstehen läßt. Hier wird also die Existenz konstanter Rassen anerkannt.

In Hinsicht auf den Menschen hat die Erblichkeitslehre zunächst anscheinend ganz versagt. Sowohl die körperlichen, als auch die seelischen Eigenschaften des Menschen galten zwar früher als konstant, aber steigende Erfahrung sprach für ihre weitgehende Veränderlichkeit. Man sah, wie sich Weiße in anderen Klimaten veränderten, wie die eingewanderte amerikanische Bevölkerung sich „indianisierte", wie die körperlichen Rassencharaktere überall den größten Schwankungen unterliegen und durch bestimmte Eingriffe umgebildet werden können, wie ganz besonders aber das seelische Leben variiert, die Wirtschaftsformen von den Existenzbedingungen abhängen und dadurch auf die seelische Haltung zurückwirken, wie in jedem Volke alle möglichen Temperamente und seelischen Fähigkeiten mindestens sich andeuten, wie in nahe verwandten Völkern ganz verschiedene Sitten, Talente, Weltanschauungen, Religionen sich entfalten, wie mit einem Worte scheinbar alles fließt, was zunächst so beharrlich erschienen war. Die alte Linnésche Unterscheidung der weißen, schwarzen, gelben und roten Rasse mit ihrer Betonung verschiedener Körpermerkmale und Temperamente hat sich allerdings in der Hauptsache erhalten, da die heutige beliebteste Klassifikation, die von Stratz, neben einer Unterschicht primitiver Völker drei Hauptgruppen herrschender Völker, und zwar die Schwarzen, Weißen und Gelben unterscheidet, also nur den Begriff der roten Rasse wesentlich verändert hat. Aber man entdeckte doch Übergänge genug zwischen den einzelnen Rassen,

wies in allen Völkern neben Langköpfen auch Kurzköpfe, neben Blondhaarigen auch Braun- und Schwarzhaarige, neben Blauäugigen auch Dunkeläugige, neben Cholerikern auch Melancholiker usw. nach, so daß nur für den oberflächlich Zuschauenden eine Rasseneinheit gegeben scheint, der genauer Prüfende aber auf Mannigfaltigkeiten stößt, die jeder scharfen Abgrenzung spotten.

Indessen ganz neuerdings hat sich das Blatt wieder gewendet. In der verwirrenden Fülle von Eindrücken ließen sich doch feste Anhaltspunkte nachweisen, die zur alten Konstanzlehre zurückleiteten. So zeigte sich in körperlicher Hinsicht zunächst die unbedingte Erblichkeit bestimmter Charaktere bei Kreuzungsversuchen, wie sie die Natur selbst, bei zufällig sich darbietender Rassenmischung, anstellt und deren Resultate ganz den Befunden bei Pflanzen und Tieren entsprechen. An den Rehobother Bastarden Südafrikas (Bastarde zwischen Buren und Hottentotten), an den Mulatten Südamerikas (Bastarde zwischen Spaniern und Negern), an den ostasiatischen Mischrassen wurde gezeigt, daß immer wieder die reinen Ausgangsformen, wenigstens in Hinsicht auf bestimmte Merkmale (Negernase, Haarwuchs z. B.), zum Vorschein kommen und daß dort, wo dies nicht der Fall ist, wo also, wie z. B. bei der Hautfarbe der Mulatten, sogenannte intermediäre Vererbung vorliegt, es sich nur um gegenseitige Beeinflussung selbständiger Anlagen handelt, was auch bei Tieren und Pflanzen häufig genug eintritt, zur Lehre von der Konstanz der Anlagen aber ganz und gar nicht in Widerspruch steht. Und was die Variabilität überhaupt innerhalb der einzelnen Rassen anlangt, so vermochte Eugen Fischer zu zeigen, daß dabei genau die gleichen Verhältnisse wie bei größeren Individuengruppen der Organismen vorliegen. Jede Menschenrasse umschließt nämlich eine ganze Reihe bestimmter konstanter Typen, in denen sich direkt, was ganz besonders auffällt, die Mannigfaltigkeit der domestizierten, vom Menschen gezüchteten Tierrassen spiegelt, derart, daß Fischer diese Variabilität selbst als Produkt einer Domestikation des Menschen beurteilt. Es kommen beim Menschen rassenmäßig — aber auch innerhalb der Rassen selbst — die verschiedenen Haar-, Haut- und Augenfärbungen, Größenverhältnisse (z. B. Riesen und Zwerge), Schädel-, Haar-, Augen-, Nasen-, Lippen-, Zahn-, Kinn- und Brüsteformen, sogar die lokalen Fettanhäufungen (Fettsteiß bei Hottentotten und Buschleuten) vor, die wir in entsprechender Entfaltung auch bei den Haustieren beobachten. Hier kann nun aber nicht von Anpassung geredet werden, vielmehr tritt diese Mannigfaltigkeit überall, in allen Klimaten und unter allen Existenzbedingungen auf und die Domestikation bedeutet nur die allgemeine Anregung zur Variation, schafft nicht die einzelnen Charaktere.

Derart entpuppt sich überhaupt das ganze Geheimnis der Variation: Anlagen, die von Anfang an in den Lebewesen schlummern, kommen

zur Entfaltung entweder ganz unabhängig von den Existenzbedingungen oder durch diese nur im allgemeinen begünstigt — z. B. eben durch vorteilhafte Domestikation — oder schließlich auch in direkter Abhängigkeit von bestimmten Bedingungen, also in Anpassung ans Milieu. Sofort konstant erweisen sich dabei nur die selbständig hervortretenden, innerlich ganz ausgereiften Eigenschaften, während die anderen mehr oder weniger schwanken, da sie eigentlich künstlich erweckt, durch zufällige Reize hervorgelockt erscheinen. Das Wesentliche aber ist immer die Anlage, die aus dem Milieu nicht zu verstehen ist, die aber oft in Abhängigkeit von diesem sich entfaltet.

E. Fischer glaubt nun auch für die geistigen Eigenschaften der Menschenrassen die biologischen Variationsgesetze gültig. Auch bei anderen Forschern setzt sich die Ansicht, daß die seelische Veranlagung durchaus nichts Flüssiges sei, sondern aus konstanten Elementen und Kombinationen solcher bestehe, immer mehr durch. Viele moderne Forscher kehren zu der alten von Bastian stammenden Ansicht von den Völkergedanken zurück, also zu der Auffassung, daß bei den Völkern konstante, bestimmt geformte geistig-seelische Anlagen existieren, die sie für alle Zeit von anderen unterscheiden. Jedes Volk als spezifischer Begriff ist charakterisiert durch die Veranlagung für bestimmte Kulturleistungen: solche Auffassung wird mit Nachdruck vertreten von Karl v. Steinen, Felix v. Luschan, Frobenius, Montelius, Wilke, Mötefindt, Hüsing, Schultz, wohlbekannten Forschern, die den Zusammenhängen der Kulturen genauer nachgegangen sind. Auch der Soziologe Steffen [1]) lehnt die Behauptung ab, daß Erfahrungen das Leben der Rassen wesentlich beeinflussen können. Er sagt: „Verschiedene Rassen, die während langer Zeiträume nacheinander oder gleichzeitig in demselben Lande gewohnt haben, sind einander hierdurch nicht in tieferem Sinne ähnlich geworden. Die sozialen Anpassungszüge sind keine vom Naturmilieu in die Volksseele übertragenen Merkmale, sondern sie sind ganz und gar die eigenen Kennzeichen dieser Volksseele, die durch das Milieu teilweise gehemmt und teilweise gefördert worden sind." Willy Haas [2]) betont gegenüber der allgemein verbreiteten Auffassung, daß der japanisch-chinesische Familienkult direkt dem im Okzident früher heimischen, vor allem für die Römer so charakteristischen Patriarchat entspräche, die vollkommene Unvergleichlichkeit beider, da, was bei den Europäern auf die Gewalt des Hausvaters, auf die patria potestas, sich begründete, bei den Orientalen in der religiösen Pietät der Kinder gegenüber den Eltern wurzelt, derart hier die Eltern bereits wie Ahnen, mit Nichtachtung ihrer lebendigen Existenz, verehrt werden. Gleiche Beweise er-

[1]) G. F. Steffen, Weltkrieg und Imperialismus. 1915 bei E. Diederichs, Jena, in: Politische Bücherei.

[2]) Die Seele des Orients. Grundzüge einer Psychologie des orientalischen Menschen. Jena 1916, bei E. Diederichs.

bringt auch H. Schurtz,[1]) der das arische Nomadentum vom mongolischen wesentlich verschieden findet, da nur jene, nicht aber diese die mühsame und langwierige Züchtung milchspendender Rassen von Rindern und Pferden geleistet haben. Ein Unterschied, zu dem uns E. Hahn[2]) auch die bemerkenswerte Ursache darlegt, da er beweist, daß die Milchproduktion von den arischen Urvölkern aus religiösen Gründen, um den Göttern reichliche stärkende Opfer spenden zu können, eingeführt ward, ein Gedanke, der den Mongolen vollkommen fernliegt.

Der seelische Unterschied des Orientalen zum Europäer wird überhaupt als ein durchgreifender von vielen modernen Forschern aufgefaßt. Die Unpersönlichkeit im sozialen und geistigen Leben der Chinesen und Japaner betonen P. Lowell,[3]) Lefcadio Hearn,[4]) Graf Keyserling[5]) u. a. und finden darin eine fundamentale Differenz zu den individualistisch denkenden Europäern und Amerikanern. Doch der Begriff des Orientalen ist ein außerordentlich umfangreicher; er erschöpft sich nicht in den mongolischen Völkern, sondern umschließt auch die Arier und Semiten, durch deren gemeinsame Erfassung er geradezu unbrauchbar gemacht wird. Der Chinese und Japaner ist ein ganz anderer Orientale als der Inder und Perser oder der Araber und Jude. Wir wollen nun hier als für unsere Betrachtung unwesentlich gleich den Mongolen völlig ausschließen und von den Orientalen nur die Arier und Semiten berücksichtigen. Gerade deren genauere Unterscheidung ist aber für uns das allerwichtigste Problem, neben dem allerdings auch das Verhältnis zu den Primitiven berücksichtigt werden muß.

Die Unterscheidung von Arier und Semit spielt heute eine große Rolle. Graf Gobineau, der berühmte Dichter der Renaissance, trat als erster voll Energie ein für den fundamentalen Unterschied beider Rassen, von denen er nur der arischen schöpferischen Geist zuschrieb. Er erntete mit dieser These wenig Beifall, vielmehr Spott genug bei den Spezialgelehrten, denn diese konnten leicht zeigen, daß in den alten Kulturvölkern durchaus nicht überall der Arier Träger der Entwicklung war. Verständigen wir uns zunächst über den Begriff des Ariers. Echte Arier sind die Inder und Perser, die sich selbst den Namen Arya, die Getreuen, gaben; zu ihnen gehören sprachlich die europäischen Altvölker: Griechen, Römer, Kelten, Germanen und Slawen in derart enger Beziehung, daß für alle der gemeinsame Ausdruck Indogermanen,

---

[1]) Hochasien und Sibirien. In: Helmolts Weltgeschichte, 2. Aufl., Bd. 1. Leipzig 1913, Bibliographisches Institut.

[2]) Von der Hacke zum Pflug. In: Wissenschaft und Bildung, Nr. 127. Leipzig 1914, Quelle & Meyer.

[3]) Die Seele des fernen Orients. Jena 1911, bei E. Diederichs.

[4]) Vor allem in dem Buche: Japan, ein Deutungsversuch. Frankfurt a. M. 1912, bei Rütten & Loening.

[5]) Über die innere Beziehung zwischen den Kulturproblemen des Orients und Okzidents. Jena 1913, bei E. Diederichs.

oft direkt der Ausdruck Arier selbst, Verwendung findet. Aber Träger der allerältesten Kultur der Menschheit sind nicht die Arier. Es sind in Mesopotamien die Sumerer, deren Sprache von der der Indogermanen durchaus abweicht, in Ägypten die einheimische berberische oder irgendeine dem Ursprung nach noch undefinierbare Bevölkerung, in Kreta und Griechenland die Pelasger, in Italien die Etrusker, die beide gleichfalls von den Ariern unterschieden werden. Hier überall die Arier als Kulturschöpfer behaupten zu wollen, mußte als Überspanntheit erscheinen und wurde darum auch allgemein abgelehnt.

Aber die Zeiten haben sich geändert und heutzutage gewinnt die Gobineausche These an Beifall. Mehr und mehr stellt sich heraus, daß die Kulturen aller genannten Völker viel Gemeinsames haben, was am ungezwungensten aus dem gleichen Ursprung der Kulturschöpfer abgeleitet werden kann. Ob nun im sumerischen, ägyptischen und kretischen Kulturgebiet Vorläufer der echten Arier die Kulturschöpfer waren, die dann in den anderen Völkern untergingen, so daß wir sie nicht mehr von ihnen zu unterscheiden vermögen, oder ob die Urkulturvölker selbst, wie viele annehmen, frühere Entwicklungswellen eines urarischen Stammes, der etwa an der Ostsee oder in den russisch-asiatischen Steppen seine Heimat hatte, waren: auf jeden Fall zeigt sich immer deutlicher, daß wir ein Recht haben, von einer einheitlichen Kulturrasse — wir dürfen sie getrost die arische nennen — zu reden, auf die die schöpferische Produktion im allgemeinen zurückgeht. Es bestätigen sich die Ansichten, wie sie von Dühring, Renan, Chamberlain, Wagner, Fritsch, Wilser, Woltmann, Arldt und vielen anderen vertreten wurden, gemäß welchen die im Süden uransässigen Semiten, die in Babylonien, Ägypten, Syrien, Palästina und anderorts die Herrschaft an sich rissen, nicht selbst die Kulturen geschaffen haben, sondern nur durch ihre Tatkraft und Denkschärfe die Oberhand gewannen. Daran wird nichts geändert durch die von Zollschan betonte Tatsache so hoher Kultur, wie sie von den späteren arabischen, islamitischen Reichen in Bagdad und in Südspanien bekannt ist. Denn auch hier erweist die Geschichte nicht die Araber selbst als Kulturschöpfer, sondern in Bagdad einerseits griechisch-byzantinische, anderseits persisch-indische Elemente, und in Spanien die einheimischen Goten, die zum Mohammedanismus übertraten. Wie Rohrbach [1]) sagt, floß in Asien die uralte arische Kultur in breitem Strome in die arabische Welt ein, was in Hinsicht auf die religiöse Gedankenwelt bereits durch A. v. Kremer [2]) erwiesen ward, und nicht anders liegen in Spanien die Verhältnisse mit dem Einflusse gotischen Blutes auf die Mauren, worüber gleichfalls Kremer nebst vielen anderen Forschern Auskunft gibt. Überall erwies sich das Ariertum als das

---

[1]) P. Rohrbach, Die Geschichte der Menschheit. Königstein i. Taunus 1914.
[2]) A. v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen im Islam. Leipzig 1868.

eigentlich schaffende, während die Semiten durch ihre Machtentfaltung nur Gelegenheit zur Produktion von Werken boten, zu deren eigener Herstellung sie nicht befähigt waren.

Daß alle genannten Rassen sich gemeinsam von den primitiven Völkern, den sogenannten Naturvölkern, geistig fundamental unterscheiden, davon überzeugt sich gleichfalls die Völkerkunde immer mehr. Ich darf diesen Punkt nicht übergehen, denn er erweist sich für unser Thema von großer Bedeutung. Angeknüpft sei dabei an die Forschungen von Theodor Preuß, der über die geistige Kultur der Naturvölker in einer gleichlautenden Schrift in Natur und Geisteswelt (452. Bändchen der Sammlung) 1914 eingehend berichtet hat. Zwar will Preuß von festen Unterschieden nichts wissen, aber er bietet gerade Beweismaterial genug dafür, indem er einen Typ niederen Menschentums vor uns zeichnet, darin sich alles harmonisch zum Ganzen rundet, so daß wir nicht begreifen, was diesen Typ sprengen und verändern sollte. Das wesentliche Charakteristikum des Naturmenschen ist nach Preuß, daß er kein Kausalgesetz kennt. Er weiß nicht, daß in der Welt Notwendigkeit des Geschehens herrscht, kennt vielmehr allein die äußere Abhängigkeit des Geschehens, aus der auf die innere nicht ohne weiteres geschlossen werden darf. Denn weil die Nacht auf den Tag folgt, ist doch nicht der Tag Ursache der Nacht; der Wilde nimmt das aber unbedenklich an und konstruiert sich zum Verständnis ein Märchen vom Kampfe der Gestirne; richtiger: er konstruiert sich überhaupt keine Kausalbeziehung, sondern bleibt bei der Tatsache des Zusammenhanges stehen. „Man wird", so sagt Preuß, „als Ersatz des Kausalbegriffes den Primitiven sowohl den Gedanken an die Wirkungsweise persönlicher Wesen zuschreiben, als auch die bloße zusammenhängende Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Ablaufes des Geschehens. Es ist nicht das post hoc ergo propter hoc, was den Primitiven erfüllt, sondern er begnügt sich gewissermaßen mit dem komplexen Dasein jeder Erscheinung, das einem Willen zugeschrieben werden kann, aber nicht zugeschrieben werden muß. Die Art, wie die Erscheinung zustande kommt, das Ausmalende, Beschreibende des Vorganges ist ihm die Hauptsache."

Wir wollen nun aber, um über die wesentlichen geistigen Differenzen der drei uns hier interessierenden Hauptrassen — ich nenne sie die primitive, semitische und arische — möglichst ins klare zu kommen, ein Spezialthema herausgreifen, das, wie mir scheint, mit intensivster Leuchtkraft in die Rassenseelen hineinleuchtet, so daß sie ihre Geheimnisse rückhaltlos enthüllen. In die Analyse des Heldenideals wollen wir eintreten, das jede Hauptrasse als Ausdruck ihrer Eigenart aufgestellt hat. Durch eine Reihe wichtiger Arbeiten sind wir darüber vorbereitend näher orientiert.

* * *

In dem ausgezeichneten Werke: Das Zeitalter des Sonnesgottes gibt der bekannte Afrikaforscher Leo Frobenius ein Schema vom Heldenmythus der Primitiven, das er die Walfischmythe oder den Sonnengott im Fischbauche nennt. Es beinhaltet im wesentlichen folgendes: Der Held wird von einem Wasserungetüm verschlungen. Das Tier schwimmt mit ihm nach Osten. Während der Fahrt entzündet der Held im Bauche des Tieres ein Feuer und schneidet sich, um den Hunger zu stillen, ein Stück des herabhängenden Herzens ab. Bald darauf merkt er, daß der Fisch aufs Trockene gleitet; er beginnt sofort das Tier von innen heraus aufzuschneiden; dann schlüpft er nach außen. Im Bauche ist es so heiß gewesen, daß ihm alle Haare ausgefallen sind. Vielfach befreit der Held noch gleichzeitig eine Menge Fahrtgenossen, die früher verschlungen wurden und die nun alle mit ihm ausschlüpfen.

Nach Frobenius bedeutet die Verschlingung des Helden den Sonnenuntergang im Meere und so stellt nach ihm die Meerfahrt im Fischbauche die nächtliche Wanderung der Sonne von West nach Osten, das Ausschlüpfen den Sonnenaufgang im Osten dar. Nach anderen kommt als wandernder Himmelskörper nicht die Sonne, sondern der Mond in Betracht; doch das ist für uns gleichgültig, jedenfalls ist die angegebene Wanderungsrichtung des Gestirns bestimmt erweisbar und damit erscheint die Gestirnnatur des Helden bejaht. Aber einige Motive im Schema bleiben bei dieser Erklärung doch dunkel, nämlich der Hunger des Helden, das Ausschneiden des Herzens, der Haarmangel beim Aussteigen, die Feuerentzündung, vor allem aber das Ausschlüpfen aus dem Walfischbauche. In Hinsicht auf einen Gestirnmythus ergeben sie keinen Sinn. Wir verstehen sie jedoch ohne weiteres, wenn wir eine andere Deutung auf das Schema anwenden, nämlich mit Jung und anderen Psychoanalytikern — über diese siehe gleich weiteres — im ganzen Mythus die Entstehungsgeschichte des Helden im Mutterleibe und seine Geburt erkennen. Ein Geburtsmythus liegt vor, der nur sekundär den Charakter eines Gestirnmythus angenommen hat.

Zum Inhalt des Mythus ist dabei zu bemerken, daß er nicht vollständig ist. Ob wir den Sonnenlauf oder das Menschenschicksal zugrunde legen, bedarf das Schema doch einer Ergänzung, die Frobenius nur andeutet: es muß nämlich auch der Tageslauf der Sonne, beziehungsweise das Lebensschicksal des Helden in Betracht gezogen werden. In dieser Hinsicht ergänzt nun ein anderes Schema das von Frobenius gegebene in willkommener Weise. Ein Schema, das der Psychoanalytiker Otto Rank in seinem Buche: Der Mythus von der Geburt des Helden, aufgestellt hat und das nach ihm für alle Rassen, auch die semitischen und arischen, Geltung haben soll. Rank durchmustert die Heldensagen vieler Völker, so z. B. die Sagen vom Israeliten Moses, vom Babylonier Sargon, vom Inder Karna, vom Perser Cyrus, von den Griechen Herakles und Ödipus, von Romulus, Jesus, Siegfried,

Lohengrin und vielen anderen, und entdeckt überall ein im wesentlichen gleiches Schema.

Charakteristisch für dieses Schema ist, daß das Heldenkind auf Grund von Warnungen, die den Eltern zukommen, ausgesetzt, dann gerettet und von Fremden auferzogen wird, schließlich seine Eltern wiederfindet, sich dabei am Vater, der es ausgesetzt hat, rächt oder doch gebührende Anerkennung findet, Heldentaten vollbringt und Macht erwirbt. Das ist das gleichsam naturgemäße Schema des Heldenschicksals, das den Walfischmythus ergänzt, weil eben das eigentliche Leben des Helden berücksichtigt erscheint. Auch der Tod kommt in einzelnen dieser Sagen, z. B. in der Lohengrinsage, zum Ausdruck, indem hier der Held wieder in den Nachen, der ihn zum Strande trug, zurückkehrt, was nichts anderes heißt, als daß er sterbend wieder in den Mutterschoß des Lebens zurücksinkt.

An dem Schema fällt nun auf, daß es eigentlich nur ein ganz äußerliches Schicksal zeichnet, nicht aber einen Sinn des Heldenlebens zu bieten vermag. Der Held erfüllt sein vorgeschriebenes Schicksal, so läßt sich dazu sagen, wir erfahren aber nicht, warum er es erfüllt, was das Schicksal für einen Zweck hat, was das Motiv des Heldentums ist. Dieser Mangel muß bei einem Schema, das ganz allgemein, auch für die Kulturrassen gelten soll, befremden. Allerdings glaubt Rank einem Sinn auf der Spur zu sein. Er vertritt die Auffassung des Begründers der modernen psychoanalytischen Schule Siegmund Freud, der das Verhalten des Helden zu Vater und Mutter sexualpsychologisch zu erklären sucht. Nach Freud ist der Knabe erfüllt von Liebe zur Mutter und von Haß gegen den Vater; in beiderlei Gefühlen äußern sich nach ihm erste sexuelle Regungen, die zum andern Geschlecht hintreiben, dagegen vom gleichen Geschlecht ablenken, weil dieses als Rival empfunden wird. Dem Sohne ist der Vater ein Rival um die Mutter; er haßt ihn, weil der Vater begünstigt ist, während er sich doch selbst als den Würdigeren, den stärker Liebenden, bewertet. Nun besagt das Schicksalsschema, aber im Gegensatz zu dieser Auffassung, daß nicht direkt vom Sohne die Feindschaft gegen den Vater ausgeht, sondern Ausgang die Feindschaft des Vaters gegen den Sohn ist. Nach den Psychoanalytikern sollten wir erwarten, daß der Mythus eine Verfolgung des Vaters durch den Sohn ausdrückt; er drückt aber gerade das Gegenteil aus und das suchen nun die Psychoanalytiker, Rank mit ihnen, daraus zu erklären, daß der Sohn, um seinen Haß gegen den Vater zu legitimieren, sich eine Dichtung ersinnt, in der der Vater den Verfolger spielt. Der Mythus soll eine Konstruktion sein, die den Sohn vor sich selbst entschuldigt und alle Schuld am Zwist auf den Vater abwälzt.

Ich kann mich dieser Auffassung nnicht anschließen. Um den Mythus zu verstehen, müssen wir ihm doch Wahrheitswert zuschreiben, dürfen

ihn nicht als gefälschten beurteilen. Im Tatbestand direkt, also in dem, was als Heldenschicksal sich darbietet, muß sich ein Sinn entdecken lassen; ihn hier nachzuweisen, hat als Aufgabe des Mythenforschers zu gelten. Ich finde, daß uns Rank in dieser Hinsicht im Stiche läßt, denn was er mit Freud zu bieten sucht, muß als völlig ungenügend abgelehnt werden. Nun würde allerdings in gewisser Hinsicht der Mangel eines Sinnes nicht unmöglich erscheinen. Für einfachste Tatbestände, für die Befunde an den primitiven Völkern, möchte sehr wohl der Mangel aller tieferen Begründung gelten, weil wir von Primitiven eben ein Erfassen des Lebenssinnes überhaupt nicht erwarten dürfen. Der Naturmensch wird das Elementare, Stoffliche am Schicksal bevorzugen, wird ganz selbstverständlich nur einen Helden zeichnen, der gleichsam unbewußt durchs Leben geht, einfach erlebend, was ihm das Schicksal aufgibt, unwiderstehlichen Antrieben gehorchend, im Auftrage höherer Mächte wirkend. Solch einfaches Schema dürfen wir bei den Primitiven erwarten und in der Tat finden wir es hier auch gegeben! Ich will Sie sofort mit einem Beispiel primitiver Heldensage bekanntmachen, das Sie über diesen elementaren Tatbestand genügend unterrichtet.

Vielleicht ist Ihnen das wundervolle Gedicht Longfellows: „Song of Hiawatha", bekannt. Das ist ein Heldengedicht, darin der indianische Held Hiawatha, der Wohltäter der Indianer, behandelt wird. Hiawathas Leben nun ist ein echtes primitives Heldenleben, eines, das inneren Motiven nicht nachfrägt, nur in der äußeren farbenreichen Lebensfüllung sich erschöpft. Hiawatha wird auf wunderbare Weise geboren, sein Vater ist der Westwind, seine Großmutter ist aus dem Mond gefallen, seine Mutter stirbt nach der Geburt, so daß er nun von der Großmutter, gleichsam in Aussetzung bei Fremden, auferzogen wird; später tötet er auch seinen Vater. Hier klingen die Motive des Rankschen Schemas sämtlich an, aber es fehlt, wie ja auch bei diesem, der organische Zusammenhang, vor allem fehlt jede klar ausgesprochene Sinnverknüpfung. Das gilt auch für die weiteren, ausführlich behandelten Geschicke des Helden, der ganz allgemein, wie wir sagen dürfen, eingesponnen ist in das Naturweben wie in eine Fülle von Geheimnissen, mit denen er sich phantasievoll abfindet, ohne ihnen tiefer nachzugrübeln. Er schafft auch Kultur, aber nur beraten vom großen Geiste, der ihm die Gedanken zuweht, auch von ihm unterstützt in seinen kriegerischen Unternehmungen, die in jeder Hinsicht wie Selbstverständlichkeiten erscheinen, so unvermeidlich wie das Naturweben selbst, nicht getragen von dem Gedanken an Gut und Böse, von einer ethischen Verantwortlichkeit. Besonders wichtig erscheint in dem Gedichte eine Stelle, wo Hiawatha, wie der Psychoanalytiker Jung sich ausdrückt, seine Libido introvertiert, nämlich in äußersten Widerstand gegen die Sexualforderung verfällt. Dabei schwingt er sich zur Frage an den Welt-

meister auf, ob denn das Leben von der Sorge um Ernährung und Fortpflanzung abhängig sei. Eine Antwort findet er nicht, nur erscheint ihm ein Jüngling und unterrichtet ihn, daß er genug getan, indem er gebetet und gefastet. Das ist überaus charakteristisch. Nein äußerliche Abhängigkeit tritt als entscheidendes Moment in den Vordergrund. Hiawatha hat sich wohl in tief religiöser Empfindung an die Geheimnisse des Lebens herangewagt, aber er kam nicht weiter als bis zum Gefühle absoluter Abhängigkeit von den göttlichen Mächten; er sah in Gott eben nur ein Geheimnis, dessen er in keiner Weise Herr zu werden vermochte.

Dieser Heldentyp heiße uns der primitive. Es gilt für ihn mehr oder weniger das Rankesche Schema in ganzem Umfang, aber eben rein als äußere Schicksalsgestalt, ohne Erfüllung mit innerer Kausalität. Solche tritt uns nun aber entgegen, wenn wir das Schicksal semitischer Helden betrachten. Auch diese, z. B. Moses, Sargon, Jesus, erleben das typische Heldenschicksal, werden unter besonderen Erscheinungen geboren, ausgesetzt und gerettet, aber mit solchen Äußerlichkeiten erschöpft sich nicht ihre Leistung, vielmehr ist wesentlich für sie, daß sie ihr Tun zu verantworten suchen, daß sie sich ethisch verhalten, nämlich das Geschick am Maßstab des Gut und Böse messen. Im Schicksal semitischer Helden spielt das ethische Moment eine entscheidende Rolle, ihr Los ist also, wenigstens in jenen Fällen, die eine genauere Darstellung erfahren haben, mit dem einfachen Rankschen Schema nicht erschöpft. Wie es vertieft erscheint, welch ungleich höhere Probleme hier hereinspielen, das zeigt uns besonders klar das Schicksal Hiobs, ein großartiges Beispiel jüdischen Heldentums. Wir wollen, da bei Behandlung der Hiob-Sage der Kern der Frage deutlich hervortritt, auf diese Sage ein wenig näher eingehen.

Hiob ist der frömmste, gerechteste, weiseste Mann seiner Zeit und wird doch von übergroßem Leide heimgesucht. Er sinnt nun — so ist die Erzählung zu verstehen — über die Ursache seines Unglückes nach, versucht, es sich begreiflich zu machen. Der Hiob des Volksbuches, das als Rahmenerzählung die Legende einkleidet, beurteilt sein Los als eine Prüfung der Frömmigkeit und gibt sich damit zufrieden. Der Hiob jedoch des später in diesen Roman eingefügten Gedichtes hadert mit Gott, pocht auf seine Unschuld und fordert dafür eine Belohnung. Seine Freunde verweisen ihn nach jüdischer Art auf die Belohnung in den Kindern, er gibt sich aber damit nicht zufrieden, sondern fordert für sich selbst Vergeltung seiner Taten, sonst könne von Gerechtigkeit Gottes keine Rede sein. Die Freunde sagen wieder: Kein Mensch ist ohne Schuld, und so hätte Gott tausendmal recht, uns alle wegen unserer natürlichen Schwäche zu vernichten; aber nach Hiob ist es ungerecht, von einer Eintagsfliege, wie der Mensch sei, Vollkommenheit zu erwarten, und so könne man es nur eine Laune Jehovas nennen,

wenn er unschuldige Menschen mit unsinnigen Leiden quäle. In ihm ringt sich der Stolz des guten Gewissens auf, das ihm höher steht als die Hoffnung auf eine Vergeltung. Nun aber mischt sich Jehova selber ein. Er sagt zu Hiob: Wo warst du, als ich die Erde baute? und gibt ihm in längerer Rede seine Ohnmacht zu verstehen. Auf die letzte These: Wenn du alles verstehst, übersiehst und auch zu leiten vermagst, was ich geschaffen habe, dann will ich dir Rede stehen auf deine Fragen nach dem Sinne deines persönliches Schicksals, sonst nicht — da bricht Hiob endlich zusammen und bekennt, daß er kein Recht zur Empörung habe. „Zu gering bin ich ja, was könnte ich dir sagen! Ich habe vorgebracht ohne Einsicht, was mein Verständnis überstieg. Darum verwerfe ich und bereue in Staub und Asche."

Das heißt nichts anderes, als daß Hiob einerseits die Kausalität seines Geschickes rein als innerliche erfaßt und die Verantwortung dafür zu übernehmen bereit ist, daß er anderseits aber auch sich bescheidet, die göttliche Kausalität als weit seinen Verstand überragend anerkennt und sich dem unendlich überlegenen Herrn bereitwillig unterwirft. Das ist in jeder Hinsicht echt jüdisch gedacht, ist jüdisches Heldentum. Auch für Jesus gilt die gleiche Größe: Anerkennung der eigenen Verantwortlichkeit, zugleich doch auch Unterwerfung unter die Verantwortlichkeit Gottes, die als eine unfaßbar große beurteilt wird. Unser Schicksal ist kein blindes Fatum, sondern göttliche Vorsehung, die wir uns als eigene Kausalität aneignen müssen, um frei zu werden, auch wenn sie unseren geistigen Horizont weit überragt. Man erkennt leicht die ungeheure Größe dieses für alle Semiten gültigen Heldentums gegenüber dem primitiven. Das letztere dringt gar nicht bis zur Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, überhaupt nicht bis zum echten Kausalitätsgedanken vor, sondern bleibt am äußeren Vollzug der gestellten Aufgaben haften, während das erstere sich innerlich zu legitimieren sucht und derart der Allmacht einen großen Schritt näherkommt.

Aber semitisches Heldentum ist noch tiefer zu erfassen. Soweit ich die Literatur überschaue, kann man der jüdischen Rasse nur gerecht werden, wenn man ihre mystischen Schriften in Betracht zieht. Martin Buber, der darüber orientiert, zeigt in der eindringlichsten Weise, daß an moralischer Leistungskraft kein Volk über dem jüdischen stehen dürfte, denn der innerste Grundzug des Juden ist in dem Begriff Teschuba, gleich Umkehr, enthalten, der besagt, daß der Tat ein absoluter Wert als einer Entscheidung zukommt. „Scheinbar", so sagt Buber, „ist die Tat unentrinnbar eingestellt in das eherne Gefüge der Ursächlichkeit, aus dessen Regeln sich ihr Gewicht ergibt; aber in Wahrheit wirkt sie tief und heimlich ins Schicksal der Welt, und wenn sie sich auf ihr göttliches Ziel, die Einheit, besinnt, wenn sie sich von der Bedingtheit losmacht und im eigenen Lichte, das ist im Lichte Jehovas, wandelt, ist sie frei und gewaltig wie Gottes Tat." Das ist grandios gedacht, denn

es macht aus dem Menschen den Helfer Gottes. Nach chassidischer Lehre, in welcher die jüdische Mystik neuerer Zeit rein zum Ausdruck kommt, ist die Gottheit durch Erschaffung der Welt in Zweiheit zerfallen: in das Gotteswesen, Elohut, das den Kreaturen entrückt ist, und in die Gottesglorie, Schechina, die in den Dingen wohnt, wandernd, irrend, verstreut. Erlösung ist die Befreiung der Gottesglorie aus der Verbannung. „Daß alle Schalen von ihr weichen und sie sich reinige und sich eine ihrem Eigner in vollkommener Einung", dessen zum Zeichen erscheint der Messias und macht alle Wesen frei. Der Messias ist der Erlöser der Welt und führt die in der Welt gegebene Gottheit zu ihrem Ausgang zurück. Der Messias vollendet die göttliche Tat. In ihm erkennen wir das spezifisch semitische Heldenideal in seiner höchsten Steigerung.

Ein drittes Heldenideal begegnet uns nun bei den arischen Völkern. Hier begegnet uns nun eigentlich überhaupt der Ursprung des Schemas vom Heldengeschick, wie wir es kennen lernten, und gerade dieser Ursprung, der Entwurf einer künstlerisch-mythischen Vorstellung vom Menschenschicksal, das ist das Charakteristische für arisches Heldentum. Es kann heutzutage keinem Zweifel unterliegen, daß aller Mythus bei den Ariern entstanden ist und von den semitischen und primitiven Völkern nur übernommen wurde. Die Primitiven haben das übernommene Gut, wie bereits angedeutet, ohne das geringste Verständnis seines tieferen Sinnes in phantastischer Weise behandelt, es unendlich variiert und in den Staub gezogen, so daß das Gold ursprünglicher Lebensweisheit kaum noch darin erkannt werden kann. Die Semiten haben mit der Fabel auch nichts Rechtes anzufangen gewußt, aber sie haben wenigstens einen tieferen Lebensantrieb daraus entwickelt, haben das ethische Moment ausgegraben, das sich in der Fabel versteckt und haben derart einen Heldentyp geschaffen, der uns in der Gestalt Jesu so imponierend entgegentritt. Dagegen die Arier sind die Schöpfer des Mythus, der ihnen Ausdruck ihrer Lebensanlage war, der ein Bild war ihres Seins und darum auch im Heldenleben sich immer wieder verwirklichte. Der Held ist im Grunde der Schöpfer seines Schicksals, wenn dieses auch als ein überpersönliches sich darstellt.

Wir können das nur verstehen durch genauere Vertiefung in die arische Mythologie, in Sage und Märchen, wobei allerdings manche Schwierigkeiten sich ergeben. Im arischen Denken haben sich im Laufe der Zeit Fälschungstendenzen entwickelt, welche das Lebensbild des Helden stark retuschierten, wenn auch nicht in der übertriebenen Weise, wie es die Psychoanalytiker vertreten. Versuchen wir hier uns tiefer einzubohren, versuchen wir dem wahren Sinn der überlieferten Vorstellungen auf die Spur zu kommen; ich glaube, es wird uns gelingen, zu einem befriedigenden Verständnis vom Mythus vorzudringen!

Beginnen wir mit der griechischen Heldensage, mit der Gestalt des

Ödipus. Ödipus wird, genau wie das früher zitierte Schema angibt, vom Vater ausgesetzt, weil prophezeit wurde, daß er den Vater töten und die Mutter heiraten werde. Natürlich hilft alle Aussetzung nichts, sondern der Sohn wird gerettet, wächst in der Fremde heran, tötet dann, indem er die Eltern sucht, den Vater und heiratet die Mutter, beides unwissentlich, und als er dann darum erfährt, blendet er sich, während die Mutter sich erhenkt. Für dieses Geschick hat Siegmund Freud als erster in seinem Buche: Traumdeutung eine einfache Formel geprägt, die besagt: Das tragische Geschick des Ödipus entspricht einer Inzestphantasie. Ödipus erlebt in Wirklichkeit, was wir als Kinder träumen: die Befriedigung des sexuellen Kindeswunsches nach der Mutter und des Hasses gegen den Vater, der diesem Wunsche als begünstigter Rival entgegensteht. Zugegeben die innige Beziehung der Ödipus-Sage zum vielleicht weitverbreiteten Kindeswunsche, so wird daraus doch in keiner Weise die Tragik des Dramas verständlich. Mit der oberflächlich denkenden Jokaste, der ja auch der Chor im Drama zustimmt, hätte Ödipus sagen können, daß er doch nicht verantwortlich sei für ein unverschuldet vollzogenes Geschick; aber er tut das gerade Gegenteil, nimmt die Schuld auf sich, bestraft sich selbst, da ihn niemand anderer zu strafen vermag, rächt an sich also eine Tat, der er freiwillig erst Wert beilegt. Hier sagen zu wollen, daß er sich schuldig fühlt um des Kindeswunsches willen, scheint mir den Sachverhalt ganz unzulänglich wiederzugeben. Vielmehr spricht meiner Ansicht nach aus Ödipus' Handlung der Vorwurf des Helden gegen sich selbst, daß er blind gehandelt hat, nicht genügend Herr seines Tuns war, da sonst das Ereignis überhaupt nicht hätte eintreten können. Es ist Tragik aus dem Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit heraus, die dem wahren Menschenwerte nicht gerecht zu werden vermochte.

Übrigens ist das Verhalten des Ödipus nicht als ursprüngliche Leistung zu bezeichnen. Hier macht sich schon ein Abfall vom alten Ausgangszustand bemerkbar, nämlich in der Würdigung seines Tuns als eines schuldvollen. Denn der Inzestgedanke sowie der des Vatermordes waren der arischen Weltanschauung zunächst nichts Verwerfliches, sondern etwas ganz Natürliches. Das erhellt aus Würdigung der Mythologie, die den tiefen Sinn in beiderlei Verhalten zum Vorschein bringt. Doch möchte ich darauf noch nicht eingehen, vielmehr zunächst eine zweite Sage herausgreifen, die uns speziell in das germanische Denken näher einführt, die uns zugleich mythologisches und christlich-ethisches Denken in engster Verquickung zeigt und doch gestattet, beides voneinander abzulösen. Hiebei kommt auch das Verhalten des Mannes zur Frau zur Sprache, das wichtigste Thema aller Mythologie. Um die Lohengrinsage handelt es sich, die wir etwas genauer untersuchen wollen.

Otto Rank, den ich bereits mehrfach nannte, hat in seiner Untersuchung der Lohengrinsage eine Fülle von Stoff zusammengetragen,

die in die inneren Zusammenhänge Einblick zu nehmen gestattet. Zunächst ist in der Sage das allgemeine äußere Schicksalsschema, das wir kennen lernten, schön ausgeprägt. Zwar nicht in der uns bekannten, von R. Wagner vertonten Variante der Sage ist es zu entdecken, aber im Beowulf-Liede, das damit inhaltlich zusammenfällt. Hier wird eines Tages ein Knäblein im Nachen an den Strand von Dänemark getrieben, dessen Herrscher gerade gestorben war, wird auferzogen, Scyld genannt, später zum König gewählt, erzeugt den Beowulf, dessen Geschick das Lied ausführlich behandelt, und wird nach seinem Tode wieder in ein Totenschiff gelegt, das den wunderbar Angekommenen auf das Meer zurückträgt. Die Lohengrinsage unterscheidet sich vom Beowulf-Liede dadurch, daß hier der Held gleich erwachsen auftritt und ein Weib zu befreien, nicht ein Land zu beherrschen hat. Die Meerfahrt ist aber in der Fahrt Lohengrins im vom Schwane gezogenen Nachen erhalten geblieben und auch das Kindliche erscheint in einer Variante des Liedes, in Konrads von Würzburg Schwanritter, gewahrt, da hier der Held schlafend ans Ufer getrieben wird.

So haben wir gleichsam einen Urtypus der Sage vor uns, der einfach das Wunderbare der menschlichen Geburt und des Todes behandelt, entsprechend dem früher geschilderten primitiven Schema. Nun kommt in der Lohengrinsage aber das Verhältnis des Helden zu einer Frau hinzu, an dem uns zunächst auffällt, daß der Held seine Herkunft geheimhält und die Frage danach direkt verbietet. Besonders das Verbot ist wichtig. Es trägt in die Sage das Problem des Gehorsams, der Pflicht, des Gut und Böse hinein und verrät dadurch seine Herkunft aus der christlichen Gedankenwelt. Das Verhältnis zur Jungfrau wird zur Aufgabe, an der sich der Held, ohne sie selbst gestellt zu haben, bewähren muß. Der Himmel hat ihn auf die Erde gesandt, damit er hier Heil und Segen bringe, aber diese Aufgabe ist an ethische Bedingungen geknüpft, die von einer höheren Macht gestellt werden.

Nun erschöpft sich aber die Lohengrinsage in den angegebenen Momenten nicht. Es liegt dem Helden eigentlich eine weibliche Gestalt zugrunde. Die Sage knüpft an an die Erzählung vom Ritter mit dem Schwan. König Oriant von Lillefort begegnet auf der Jagd bei einem Brunnen im Walde einer edlen Jungfrau, die er mit auf sein Schloß nimmt und heiratet. Sie gebärt ihm sieben Kinder, um die sie viel leiden muß. Die Kinder werden nämlich von der Schwiegermutter mit Hunden vertauscht und ausgesetzt, darauf die Königin in Gefangenschaft geworfen, bis die Kinder, die selbst viel zu erdulden haben — sechs werden in Schwäne verwandelt —, durch die Heldentat des einen Unverwandelten die Mutter erretten, sie nun wieder vom König angenommen wird und alle sich in Freuden zusammenfinden. Hier spielen unzählige Varianten herein, die einer Fülle bekanntester Märchen, auch der Sage von der heiligen Genoveva, zugrunde liegen. Für sie alle

ist die Tragik der Frau charakteristisch. Sie ist die Unbekannte, an der unsagbar gesündigt wird, bis sie durch die eigenen Kinder, vor allem eine Tochter, ihre Unschuld darzulegen vermag und nun wieder in ihr Recht eingesetzt wird. Gewöhnlich handelt es sich dabei um ein überirdisches Wesen, eine Nixe, Elfin oder dergleichen, die dem Gatten die Bedingung stellt, daß er sich nicht nach ihrer Herkunft erkunden dürfe, da sie sonst von ihm scheiden müsse.

Also das Verbot der Nachforschung lebt auch in dieser Sagenform, aber dabei handelt es sich doch um etwas ganz anderes als beim männlichen Helden. Rank hat das nicht verspürt, nur glaubt er durch Berücksichtigung dieser zweiten Verbotsform die erste besser begreifen zu können. Er ist der Meinung, daß es sich bei der verbotenen Frage um die Frage nach dem Lebensrätsel handelt: Woher kommen die Kinder? und hält ein Verbot solcher Frage gleichsam für selbstverständlich, da es ja sinnlos sei, diesem Ursprung nachzufragen. Dem müssen wir aber mit Entschiedenheit entgegentreten, denn gerade nach dem Ursprung des Lebens, nach den Geheimnissen der Geburt, haben die Urkulturvölker ununterbrochen gefragt; der Mythus drückt, wie wir bald sehen werden, gar nichts anderes aus als die Frage danach. Die Wurzel des Frageverbotes muß also ganz wo anders liegen, und zwar, wie mir scheint, im Wesen des Mannes sich begründen, der gar nicht wissen will, was das Weib in seinem tiefsten Grunde eigentlich ist. Auch mir erscheint das Verbot in der zweiten Fassung besonders bedeutungsvoll, aber es drückt sich darin nur eine Schwäche des Mannes aus, der sich um das Wesen des Weibes gar nicht kümmern will, weil das ihn in seiner alltäglichen Lebensweise stören würde. Auch in diesem Sinne ist das Frageverbot nichts Ursprüngliches im Mythus, aber seine Ursache liegt doch zweifellos viel weiter zurück als die Ursache des von Lohengrin gestellten Verbotes, das einfach dem christlichen Gedankenkreise entstammt.

Um nun die wahre Wurzel des Verbotes genauer kennen zu lernen, müssen wir bis zu den Ursprüngen des Mythus zurückgehen. Hier begegnet uns unverfälschtes arisches Denken, das von keinen ethischen und sexuellen Begrenzungen etwas weiß, sondern direkt das Weltwerden identifiziert mit dem Verhältnis der Geschlechter zueinander. Lernen wir dies Denken zuerst genauer kennen und sehen dann zu, wie es sich allmählich verändert hat. Untersuchen wir die verschiedenen Mysterienlehren näher, also die Osiris-Isis-Sage in Ägypten, die Tamuz-Istar-Sage in Babylonien, die Mithra-Sage in Persien, die Dionysos-Demeter-Sage in Thrakien und Griechenland, schließlich die Baldur-Nanna-Sage bei den Germanen: all diese Ursagen wollen wir kurz betrachten, um uns über das Wesen des Ariertums und seine Wandlungen genauer zu unterrichten. Für jede will ich jenes Problem, das sie besonders eindringlich darstellt, hervorheben und derart zeigen,

wie eine Sage die andere meiner Ansicht nach bedeutungsvoll ergänzt.

Die ägyptische Osiris-Isis-Sage zeigt den Grundcharakter aller Sagen sehr deutlich. Wir sehen Osiris als Bruder und Gatten, ursprünglich als Sohn und Gatten der Isis, und sehen in beiden die Welteltern, Weltvater und Weltmutter, den Gott als das befruchtende geistige Prinzip — man vergleicht ihn der Nilflut —, die Göttin als die empfangende Natur — man vergleicht sie Ägyptens Grund und Boden, der durch den Nil sein Leben empfängt. Beide Götter repräsentieren das Weltwerden gemeinsam. Ihr Geschick ist nun folgendes: Osiris wird von seinem Bruder Typhon ermordet, wird in einen Sarg gelegt, dann in 14 Teile zerstückt. Seine Gattin Isis sucht die Stücke zusammen, findet alle bis auf das männliche Glied, das sie durch einen hölzernen Phallus ersetzt, beklagt den Tod des Gemahls und begräbt nun die Stücke an verschiedenen Orten. Der Sohn des Osiris, Horus, wird zum Rächer seines Vaters. Er kämpft mit Typhon und entmannt ihn im Kampfe. Dann wird er Nachfolger des Osiris auf Erden und Gemahl der Isis, während Osiris in der Unterwelt als Totenrichter regiert.

Dieser Mythus klingt durchaus nicht völlig ursprünglich, wie aus verschiedenen Momenten hervorgeht. Vor allem erscheint die Dreizahl der männlichen Gestalten als etwas Sekundäres. Ursprünglich gab es wohl nur einen Kampf zwischen Vater und Sohn,[1]) wie daraus hervorgeht, daß Horus den Typhon im Kampfe entmannt, das männliche Glied aber an der Osirisleiche fehlt, daß überhaupt Horus und Osiris sich gegenüberstehen als das sich erneuernde und das absterbende Naturleben. In diesem Sinne ergibt der Mythus eine einfache klare Gestalt, deren wesentlicher Gehalt der Kampf des Sohnes mit dem Vater um, wie wir sagen dürfen, die Befruchtung der Mutter ist, die von einem auf den andern übergeht. Warum aber der Befruchter in doppelter Gestalt gedacht wird und warum vor allem zwischen beiden ein Kampf angenommen wird — ein Gedanke, zu dem das Naturleben ja gar keinen Anlaß gibt, denn hier entdecken wir nur ein Werden und Vergehen, dem die einfache Annahme einer Erneuerung des Vaters im Sohne genügend Rechnung tragen würde —, das erfahren wir aus der ägypti-

---

[1]) Typhon (Seth) wird direkt identifiziert mit Horus, gilt aber als der groß gewordene Horus, der zur Zeit der Sommersonnenwende seine heißen Strahlen auf die Erde schießen läßt, gilt als die zur unteren Hemisphäre niedersteigende Sonne, während Horus die zur oberen Hemisphäre aufsteigende ist, wird doppelköpfig dargestellt, wobei der eine Kopf — als Sperber — Horus bedeutet, der andere — als Oryxtier — dagegen Typhon im engeren Sinne: aus alledem, worüber besonders gut Brugsch in seiner Religion und Mythologie der alten Ägypter unterrichtet, folgt die innere Identität Typhons mit Osiris.

schen Sage nicht, die also gerade im wesentlichsten Punkte versagt, hier durchaus nicht ursprünglich erscheint.

Ein wenig besser aufklärend wirkt in dieser Hinsicht die Tamuz-Istar-Sage der Babylonier. Diese kennzeichnet gleichfalls das Werden und Vergehen der Natur, aber in anderer Form, unter Unterdrückung von Motiven, aber auch unter Zufügung neuer. Tamuz ist der Weltgott, der in seiner Kindheit Verfolgungen zu erleiden hat, von dem es heißt, daß er in einem untersinkenden Schiffe liegt, der bei seiner Geburt die Vegetation zur Entfaltung bringt — er liegt dann im Getreide untergetaucht, in der Fülle des Lebens —, stirbt endlich durch das feindliche Tier des kritischen Wendepunktes im Kreislauf unter Mitwirkung der Istar, seiner eigenen Mutter, Schwester und Gemahlin und geht nun ein in die Unterwelt, aus der ihn im Frühjahr Istar wieder heraufholt. Istar ist die Göttin des reinen Zeugungslebens, die Gebärerin der Menschen und Götter, die Urmutter, von der alles Leben stammt, ist daher auch die Mutter des Tamuz.

Hier sehen wir das ägyptische Bild vom Weltleben verarmt und bereichert. Verarmt ist es, da eigentlich überhaupt nur eine männliche Gestalt auftritt, die durch das feindliche Tier stirbt — dieses steht aber an Stelle des Typhon, also eigentlich an Stelle des Horus, der dem jungen Tamuz entspricht, ist anders gesagt der junge Gott, der den alten Gott, einen gealterten Tamuz, tötet. Tamuz erscheint hier als Sohn und Vater zugleich; es gibt zwei Tamuze, von denen der eine in der Natur sich entfaltet, der andere die Natur im Sterben bedeutet. Bereichert ist nun das Lebensbild durch zwei bemerkenswerte Vorstellungen: der junge Tamuz ist bei der Geburt Verfolgungen ausgesetzt, bei denen ihm die Mutter beisteht, der alte Tamuz aber stirbt unter Mitwirkung seiner Mutter und Gattin — sie, die den Sohn schützte, verfolgt den Vater, etwas, was wir von Isis nicht erfahren. Aus alledem scheint mir zu folgen, daß die Verfolgungen, denen der junge Tamuz ausgesetzt ist, vom Vater ausgehen, daß er also, indem er selbst ein Vater wird, sich wesentlich verändert, so daß die Liebe der Mutter und Gattin sich in Haß verwandelt. Der Vater wird zum Feind des Sohnes und das trägt ihm den Haß der Mutter ein, die den Sohn beim Vatermorde unterstützt.

Der iranische Mithra-Mythus ist nun besonders dadurch ausgezeichnet, daß er den Vatermord unzweideutig hervortreten läßt. Mithra ist aus dem Stein geboren — eine Göttin spielt im späteren Mythus keine Rolle, ursprünglich war wohl aber die alte elamische Muttergöttin Anahita eine Parallelfigur zur Istar — und seine Haupttat ist die Tötung des Stiers, aus dessen gefälltem Körper der Naturreichtum entquillt. Diese Tat, die in den bekannten Mithra-Reliefs der Römerzeit genauer dargestellt ist, entpuppt sich nun bei genauerer Betrachtung als Vatermord. Auf den Reliefs sind nämlich, wie ich ander-

orts gezeigt habe,[1]) außer Mithra und dem Stier noch Skorpion und Wassermann dargestellt, also Gestalten des Tierkreises, den die Sonne auf ihrer jährlichen Himmelswanderung durchläuft, und da der Stier selbst dem Tierkreis angehört, an Stelle Mithras aber der Löwe gedacht werden kann, das Tier Mithras, das auch dem Tierkreis angehört, so sehen wir hier in allen Gestalten eigentlich die Sonne dargestellt, und zwar in vier charakteristischen Positionen am Himmel, im Frühjahrs-, Sommer-, Herbst- und Winterpunkt. Der Frühjahrspunkt fiel aber in alten Zeiten, auf die der Mythus bezogen werden muß, auf das Sternbild des Stiers, d. h. während die Sonne das Sternbild des Stiers verließ, begann der Frühling, begann die Erneuerung der Natur, was das Hervorquellen neuen Lebens aus der Gestalt des sterbenden Stiers zum Ausdruck bringt. Mörder des Winters, des Stiers, ist der Sommer, ist Mithra, ist also die Sommersonne, in der die Wintersonne neu ersteht, und so ergibt sich uns ohne weiteres Mithra als Sohn des Stiers, der den Vater tötet, um selbst leben zu können. Mithra ist gleich Horus und dem neuen Tamuz, der Stier aber gleich Osiris und dem alten Tamuz.

Daran ist ein Zweifel wegen der Bezugnahme beider Gestaltentypen auf die Sonne wohl nicht möglich, doch bleibt die Ursache des Vatermordes ganz im Dunkeln. In dieser Hinsicht fördert auch der griechische Mythus nicht, doch bietet er so viel Besonderes, daß er trotzdem höchst wichtig ist und den germanischen Mythus wirkungsvoll vorbereitet. Der Dionysos-Mythus wurde in Samothrake, der Demeter-Mythus in Eleusis gefeiert. Der erstere zeigt uns Dionysos als den Sohn der Semele und des Zeus, welch letzterer das Kind beim Tode der Mutter — sie will den Geliebten in seiner göttlichen Pracht sehen und stirbt dabei — rettet und in der idäischen Höhle von Nymphen erziehen läßt. Dionysos bringt den Menschen den Naturkult — seine Anhänger sind die Bacchanten —, er durchzieht als Kulturstifter die Welt, stirbt aber durch die Titanen, weil er in einen Spiegel blickt, den Hephästos geschmiedet, einen Spiegel, der den Titanen Macht über ihn verleiht, so daß sie seinen Leib in sieben Stücke zu zerreißen vermögen, aus denen die Welt geformt wird. Ein Weib spielt hier auch eine Rolle, nämlich Hera, des Zeus Weib, die die Titanen gegen Dionysos aufhetzt und auch schon früher den Tod der Semele verschuldet hat. Aus alledem leuchtet wenig Sinn hervor, doch wird die Sache ganz anders, wenn wir die Chronos-Sage in Betracht ziehen, die zweifellos hier engst anschließt, da Zeus ebenso der Sohn des Chronos ist wie Dionysos sein Sohn. Dem Zeus aber hilft die Urmutter Gäa, indem sie Chronos, der seine Söhne verschlungen hatte, ein Brechmittel gibt, so daß der Vater die Kinder wieder erbricht. Und schon vorher

[1]) In einem später erscheinenden Vortrage wird darüber näher berichtet.

hatte sie dem Chronos gegen dessen Vater Uranos geholfen, der seine Söhne, die Titanen, wenn auch nicht verschlang, doch gefangen hielt; sie befreite Chronos aus der Gefangenschaft und dieser entmannte nun seinen Vater Uranos. So kämpfte hier also der Sohn gegen den Vater und wir entnehmen dem, daß es eigentlich Dionysos ist, der als Titan den Vater Zeus tötet, nicht aber von den Titanen, also gleichsam von Zeus, getötet wird. In solcher Fassung stimmt der Mythus ganz mit den früher besprochenen zusammen, besonders die Entmannung des Uranos durch Chronos erinnert ganz an die ägyptische Sage.

Im Demeter-Mythus tritt auffallenderweise eine Weltgöttin, die Persephone, an Stelle des Weltgottes. Sie wird von Pluto geraubt und in die Unterwelt entführt, aber Demeter, ihre Mutter, erbittet von Zeus die Rückkehr der Tochter, die denn auch für die Sommerzeit gewährt wird. Im Frühjahr kommt Persephone zur Oberwelt, im Herbst geht sie wieder in die Unterwelt, sie entspricht also durchaus dem Tamuz in der babylonischen Mythe. An ihre Stelle tritt übrigens im Sagenkreis der jugendliche Jakchos, ihr eigener Sohn und der des Zeus, eine Ersatzfigur der Mutter, Dionysos Zagreus, für den das früher erwähnte Schicksal der Zerreißung durch die Titanen gilt; es handelt sich in der Persephone um die Verdrängung des Weltgottes durch die Weltgöttin. Dabei aber ist bedeutsam der Raub der Persephone durch Pluto, der sie in die Unterwelt entführt, d. h., wie mir scheint: der sie eigentlich einschläfert, am Leben hindert, sie zwar nicht tötet, aber der Bewegungsfreiheit beraubt. Sie ist selbst die Weltmutter, die vom Weltvater in Schlummer versenkt wird, und wenn sie dann wieder erwacht und zur Oberwelt zurückkehrt, so kann es eigentlich nicht Demeter sein, die sie holt, denn die ist sie eben selbst, sondern der junge Weltgott muß es sein, der sie dem Vater entreißt. Ich komme darauf beim germanischen Mythus gleich zurück, hier möchte ich nur noch darauf hinweisen, daß im Mithra-Mythus Mithra aus dem Stein geboren wird, der sich zwanglos als ein schlummerndes Weib deuten läßt. Es ist also nicht nur die Mutter gegen den Vater feindlich gesinnt, sondern auch der Vater gegen die Mutter: sie hilft dem Sohn gegen den Vater, doch der Vater sucht sie daran durch Einschläferung zu verhindern.

Alle die Dunkelheiten der besprochenen Mythen finden nun ihre Aufklärung durch den germanischen Mythus von Baldur und Nanna, beziehungsweise durch die daran anschließenden Mythen. In der Baldur-Sage handelt es sich um den Tod des lichten Lebensgottes durch den dunklen Hödur, den eigenen Bruder, dem Loki, der Feuergott und Feind der Asen, die Hand beim Wurfe des todbringenden Mistelzweiges führt. Auch diese Mythe erscheint nicht ursprünglich. Weit ursprünglicher klingt es, wenn Thor auszieht gegen den Winterriesen Hymir, dessen Stier tötet und mit der Mitgardschlange kämpft, eigentlich also den Winterriesen, der doch mit Stier und Drache iden-

tisch ist, bezwingt, dabei unterstützt von Hymirs allgoldener, weißbrauiger Geliebten. Thor ist hier der siegreiche Frühlingsgott, die Parallelfigur zu Mithra und Dionysos, identisch mit Baldur. Er ist aber auch identisch mit Siegfried, der den Drachenriesen erschlägt und Brünhild aus dem Schlaf auf feuerumlohtem Felsen erweckt. In Schlaf ward aber Brünhild versenkt durch Wotan, ihren eigenen Vater, eigentlich ihren Gemahl, denn Erda, ihre Mutter, die von den Germanen verehrte Naturgöttin, ist mit ihr identisch, und Wotan wieder, der Gatte von Erda und Brünhild, ist identisch mit dem Drachen, mit Loki, mit Alberich, also mit den Feinden der Asen, die ja aus Wagners Nibelungenring bekannt genug sind. Er ist mit ihnen identisch, weil er Siegfried den Zugang zum Brünhildenfelsen wehrt, weil er sich früher des furchtbaren Ringes bemächtigte, den Alberich, der Liebe entsagend, aus dem Rheingold geschmiedet hat, weil er mit seinem Anhange zugrunde geht, als ein neuer Weltgott, Siegfried, zum Siege gelangt. Siegfried weckt die Brünhilde, seine eigene Mutter, aus dem Schlaf und tötet im Drachen den Vater. Er ist von diesem auch zuerst verfolgt worden, denn daß er im Walde, in der Einsamkeit aufwachsen mußte, daran trägt Schuld der Vater, der ihm feindlich gesinnt war.

So zeigt uns die germanische Mythe bei vergleichender Betrachtung des vorliegenden Stoffes die eigentliche Mythenform am deutlichsten, aber sie zeigt noch mehr, nämlich auch den Grund, warum der Vater das Weib einschläfert und den Sohn bedroht. Sie zeigt damit den eigentlichen Kern des Mythus, die Ursache des Vater-Sohnes-Kampfes. Zwei Angaben sind hier bedeutsam. Wotan, der Weltgott, lebte zuerst in Liebe zum Weibe, dann aber verlangte sein Sinn nach Macht und nun raubte er sich den Ring, der ihm Weltherrschaft verlieh. Aber auch Siegfried ändert seinen Sinn: er vergißt Brünhild, als er bei den Nibelungen Gutrun begegnet und den Liebestrank trinkt; was ist dieser Liebestrank anderes als innerliche Untreue am Weibe und Zuneigung zur Macht? In diesem Sinne reden eine Menge Märchen, worüber ich ausführlich in einem demnächst erscheinenden Vortrag berichten werde; aus einer Fülle vonn Material geht mit Evidenz hervor, daß der Held, der erst das Weib liebte, ihm später untreu wird, daß, mit anderen Worten, aus dem erotischen Sohne ein machtgieriger Vater wird, der das erst geliebte Weib einschläfert, weil er seine Rache fürchtet, und der den Sohn noch vor der Geburt und später verfolgt, weil er in ihm den Helfer und künftigen Liebhaber des Weibes fürchtet. *Die Sinnesänderung im Manne von der Erotik zur Machtgier, das ist der Kern der Handlung im Mythus*, der damit seine Herkunft aus der Lebensphilosophie des Menschen, nicht, wie viele meinen, aus der astronomischen Weltbetrachtung, zur Genüge erweist. Nur derart gedeutet gibt der Mythus einen Sinn, in jeder andern Weise gedeutet bleibt das Hauptproblem:

das Verhalten des Helden zum Vater und zum Weibe, völlig dunkel.

Sie sehen, wie tief gedacht der arische Mythus ist und welch bedeutsamen Vorstellungskreis er umschließt. Dieser Vorstellungskreis, wir wollen ihn den Urmythus nennen, nimmt schon bei den einzelnen arischen Völkern mannigfache Gestalt an, wobei er doch immer tiefen Sinn verrät, sobald er aber zu den Semiten und Primitiven übergeht, wird er unkenntlich, wird ethisiert oder einfach von der anschauenden Phantasie beliebig in unzählige sinnlose Bilder umgestaltet. Aller Mythus ist, wie ich schon betonte, arisches Geistesgut. Er ist eben, was nun ganz besonders hervorgehoben sei, das arische Wesen selbst, denn gar nichts anderes bedeutet er ja als Rechenschaft über das eigene Wesen und Eintragung dieses in die ganze Welt. Ursprünglich setzte der arische Held sich ein Bild vom Weltwerden, in dem er sich selbst gegenwärtig wußte, er vergötterte sich also in den Weltgottheiten und das, nichts anderes, war seine Heldentat. Er schuf sich in der Kosmologie, in der Weltelternmythe, selbst, er verstand sich in ihr erst ganz. Und dementsprechend lebte er, groß, frei, nichts über sich, ein Schöpfer aller Kultur, die aus seinen göttlichen Kräften ganz von selbst erfloß.

Mann und Weib spielen beide eine bestimmte Rolle im Mythus, von dem nun noch betont sei, daß er völlig auf dem Inzest sich aufbaut, ihn aber als etwas durchaus Natürliches erkennt. Er kann ihn gar nicht anders erkennen, denn im Mythus gibt es eben eigentlich nur Vater und Sohn und das Weib, das von einem Manne auf den andern übergeht. Die Art, wie sie übergeht, das ist das Drama im Mythus, ist die Handlung darin. Darin offenbart sich Tragik des Weibes, das vom Gatten verraten wird, das aber im Sohn einen neuen liebevollen Gatten findet, der den Vater tötet, schließlich aber auch wieder die Frau verrät. Tragik der Frau: das ist der letzte Sinn des Mythus! Und ist ein Sinn, den sich der Mann zu verbergen suchte, weil sein eigenes Wesen dabei als schuldbeladenes sich darstellte. Denn Tragik der Frau ist Schuld des Mannes, der innerlich an ihr untreu wird. Schon im Altertum spürte das der Mann und suchte darum den Mythus zu verschleiern. Mit solchem Erfolge verschleierte er ihn, daß wir nur mühsam die Urgedanken aus den Mythen herausfinden können, und in der späteren Göttersage werden die Urgedanken überhaupt unterdrückt. Im allgemeinen Denken tritt eine bemerkenswerte Wandlung ein, die uns z. B. der apollinische Gedankenkreis der Griechen offenbart. Da sehen wir, wie der rein männliche Geist über das Leben triumphiert, wie der abstrakte Verstand den dionysischen Seelenkult überwindet, wie das Weib selbst sich vermännlicht — Palles Athene entsteht aus dem Haupte des Zeus und tritt ein für Männliches, was wir der Orestie des Äschylus entnehmen! Allerorts wird nun auch der Stier, dies Symbol des Vaters, zum heiligen Tiere. Das ist in Ägypten, Babylon, im Iran, in Kreta und auch in Griechenland der Fall, und aus alledem ergibt sich

eine Neuorientierung des gesamten Denkens, die wir im fünften Vortrage genauer werden zu würdigen haben. Zugleich tritt auch der Inzestgedanke in Kraft. Was der alten Weltanschauung natürlich, selbstverständlich erschien, weil der Mensch sich sozusagen als Einzelnen gar nicht vorfand, sondern nur als Repräsentanten einer allgemeinen Weltgottheit, nämlich die elementare Geschlechtsbeziehung zwischen Mutter und Sohn, Vater und Tochter, Bruder und Schwester, das wurde nun zum strafbaren Inzest, weil die Individuen als Einzelne mit Selbständigkeitsansprüchen hervortraten, zwischen ihnen sich Pietät und sittliche Gefühle, allerhand Gebräuche, Rechtsansprüche, ein demokratisches Empfinden entwickelten. Der Mensch ward ein anderer und das schuf Gesetze zum Schutze der Individuen, wodurch rückwirkend das mythische Empfinden vollkommen verändert und verderbt wurde.

Und nun verstehen wir auch ganz das Frageverbot des Weibes an den Mann, mit dem uns die Verfolgung der Lohengrinsage bekannt machte! Jetzt erkennen wir, daß dem späteren Manne gar nichts lag an Erkenntnis des weiblichen Wesens, seiner Art und Herkunft, da er ja Männliches über alles stellte und von echt Weiblichem nichts wissen wollte. Ich glaube, der Grund für das Frageverbot ist damit zur Genüge aufgedeckt. Damit werden wir aber eines Zwiespaltes zwischen Mann und Weib inne, der von der größten Bedeutung für die Kultur ist, den ich aber in diesen Vorträgen nicht näher zu verfolgen vermag.

* * *

So haben wir also drei Hauptrassen nachgewiesen, die arische, semitische und primitive, die sich in wesentlichen Punkten, in der ganzen Grundstruktur ihres Denkens, unterscheiden. Die Primitiven huldigen rein einer anschauenden Weltauffassung, die weder dem Ethischen nachfragt, noch schöpferisch ein Weltbild sich selbst gestaltet; sie leben vom übernommenen Gut und wissen dieses nur phantasievoll zu variieren, ohne Verständnis für seinen tieferen Sinn. Die Semiten huldigen dagegen einer ethischen Weltauffassung, die sie unendlich höher stellt. Sie sind zwar auch nicht Schöpfer von Kultur, aber Menschen der sittlichen Tat, des abstrakten Rechtsgefühls, der rationalen Vernunft, sind Eroberer, Gesellschaftsbildner, Staatengründer, sind Ausgestalter des Übernommenen im Sinne starrer Gesetzlichkeit, monotheistischer Religion, des Heilsgedankens, der ihnen ein gewaltiges Pathos gibt, so daß sie, was ihnen an schöpferischer Kraft fehlt, durch starken Willen ersetzen. Die Arier aber sind die Kulturschöpfer katexochen. Sie sind original und diese Originalität äußert sich am stärksten in der Erkenntnis des eigenen Wesens als eines schöpferischen: sie setzen das Menschentum, setzen die Welt im Mythus, der ihre wahre Wesenheit zum Ausdrucke bringt. Sie setzen sich selbst als Gottheit, und zwar als Welt-

gottheit, womit die höchste geniale Tat, das Vorbild zu allen Kulturschöpfungen, vollzogen ist.

Vergleichen wir nun diese drei Hauptrassen mit den im letzten Vortrag unterschiedenen drei Kulturstufen in Europa und Amerika, so sehen wir mit Erstaunen, daß sie sich im wesentlichen decken. So große Unterschiede auch klaffen, so sehr sich in den Romanen und Anglo-Amerikanern noch der arische Ursprung bemerkbar macht, derart, daß sie Kultur- und Staatenbildner sind, wovon wir bei den Primitiven gar nichts, bei den Semiten nur die ethisch-rechtlichen Grundlagen finden, so kann es doch gar keinem Zweifel unterliegen, daß sich eine Anähnlichung der Romanen an die Semiten, der Anglo-Amerikaner an die Primitiven vollzogen hat, die ihre ganze Lebensform weitgehend mitbestimmt. Haben wir doch für die Anglo-Amerikaner die Vorherrschaft anschauenden, konditionalen Erlebens der Welt, die Ablehnung echter Kausalbeziehungen, aller Metaphysik, als grundlegend gefunden, für die Romanen dagegen die Vorherrschaft des Kausalismus, der Metaphysik, des Wollens und rationalen Denkens, und für die echten Deutschen eine geniale, originale, aktuale Erlebnisform, die aus einem einheitlichen inneren Gestaltungsprinzip, aus Idee und Seele heraus, der ganzen Welt Form und Leben mitteilt. Der uralte Mythus lebt allein noch im deutschen Empfinden, so sehr im allgemeinen auch dieses geschwächt und angekränkelt erscheint, dagegen ist er bedeutungslos für die katholische Kultur des Südens und die protestantische Kultur des Westens, die beide in ihrem ethisch und mathematisch begründeten Individualismus gar kein Verständnis mehr dafür haben. Darüber ward ja genug gesagt.

In den Semiten und Primitiven war den Germanen der Weg vorgezeichnet, auf dem sie von ihrem natürlichen angeborenen Niveau abzusinken vermochten. Sie konnten gar nicht anders als zu Romanen und Anglo-Amerikanern werden, wenn sie der alten Größe abtrünnig wurden, denn in jener Nationen Weltbild spiegelt sich das natürliche Weltbild uralter Rassen, das, weil jeweils ein innerlich rund abgeschlossenes, die verminderte Spannung des Lebensgefühles sich angleichen mußte. Die Romanen und Anglo-Amerikaner wiederholen Rassenmöglichkeiten, die wir als natürliche bezeichnen müssen, und es wiederholen sich in ihnen Abstiege arischer Kultur, die wir in geschichtlicher Zeit mehrfach nachweisen können. Nicht als erste haben die Germanen ihr hohes Ausgangsniveau preisgegeben, sondern sie folgten damit nur älteren Beispielen, die wir in der Urzeit und im späteren Altertum feststellen. Und immer sind es dabei die Semiten, die zum Abstieg in innigster Beziehung stehen. Weniger treten die Primitiven als Pfadweiser hervor, doch liegt solch geringes Hervortreten vielleicht mehr an unserer unzulänglichen Kenntnis der älteren Naturvölker als am mangelnden Einfluß dieser.

Schaffen wir uns in aller Kürze einen Überblick über das Verhältnis der Arier zu den Semiten in den alten Kulturstaaten. So abhängig auch die Semiten von den Ariern waren, weil diese, als eigentlich schöpferische Elemente, die Staaten aufbauten und alle Kultur begründeten, so haben die Semiten doch fast überall die Herrschaft an sich gerissen und die übernommene Kultur mehr oder weniger umgeformt. Das gilt sofort für die ältesten Kulturen, die sumerische und ägyptische. Die sumerische Kultur in Mesopotamien geriet bereits um 3000 v. Chr. unter semitische Herrschaft, durch welche allmählich tiefgreifende Veränderungen an den ursprünglichen Gedanken sich ergaben, Veränderungen, die es wohl in erster Linie verschuldet haben, daß wir kein klares Bild der urarischen Weltanschauung besitzen und auf mühsame Rekonstruktionen aus versteckt erhalten gebliebenen Andeutungen angewiesen sind. Gleich am Beginn ward das arische Kulturleben vergiftet und untergraben, als die Semiten die Herrschaft für Jahrtausende an sich rissen. Für Ägypten liegen die Verhältnisse ähnlich. Auch hier hat semitischer Einfluß das dem sumerischen verwandte, vermutlich von Ariern stammende Urgut umgebildet. Wenn wir hier auch in das Rassenleben noch weniger klare Einsicht haben als in Mesopotamien, so ist doch die Bedeutung der Semiten für die ägyptische Kultur durch die Sprache erwiesen, und was das bedeutet, hat der berühmte Ägyptologe Brugsch zur Genüge dargelegt.

Was die arischen Völker im engeren Sinne anlangt, so haben gleichfalls die ursprünglichen Gedanken sich nur sehr unzulänglich behauptet. Die wunderbare indische Philosophie, diese reinste Blüte arischer Spekulation, in der, wie Willmann betont, das gesetzhafte Element gegenüber dem spekulativen sehr stark zurücktritt, hat wohl lange geblüht, ist aber allmählich degeneriert, hat im nachchristlichen Zeitalter so gut wie keine originalen Gedanken mehr geschaffen. Hier wirkte zwar nicht der Einfluß der Semiten störend, es dürfte sich aber der Einfluß der Naturvölker, an denen Indien so reich ist, geltend gemacht haben. Durch ihn wohl kam es dahin, daß heute Buddhismus und Brahmanismus, diese reifsten Geistesprodukte Indiens, nur von wenigen Denkern noch gepflegt werden, im Durchschnitt aber untergeordnete Kulte, Aberglauben, Fetischismus, Okkultismus herrschen. Bei dem Brudervolk der Perser liegen die Verhältnisse wesentlich anders. Hier übte die Nähe des semitischen Babylons einen großen Einfluß auf die um 600 v. Chr. entstehende Lehre Zarathustras, die ihre ethische Verfärbung, die Betonung des Gut und Böse, ihre Heilandlehre und viele andere Besonderheiten direkt vom Judentum übernommen haben dürfte, in welchem all diese Gedanken schon lange vorher, bei den Propheten, Moses, ja schon bei Abraham, eine Rolle spielten. Gegen Deussen u. a., die vor allem den Heilandgedanken als ein Geschenk des Iranismus an den Judaismus betrachten, läßt sich, wie mir scheint, mit voller Sicherheit der

Nachweis führen, daß die Juden den Heilandgedanken ganz selbständig entwickelten, während er den Iraniern von Natur aus völlig fernlag. Jene entwickelten sich von den Urzeiten her mehr und mehr im Sinne einer gesteigerten Ethik, diese mußten ihre mythische Veranlagung untergraben, um zur Zarathustralehre zu gelangen. Ich habe darüber in einem besonderen Vortrag: Die Geburt des Heilands aus dem gott[1]), gehandelt und brauche deshalb hier nicht genauer auf dies überaus wichtige Thema einzugehen.

Wenden wir uns nun den europäischen Ariern, den Griechen und Römern, zu. Diese erhielten sich lange frei vom semitischen Geiste, bis zur Zeit des Christentums. Als das Christentum erblühte, da war es mit der arischen Kultur vorbei. Die von Christus, Paulus und den Aposteln vertretenen ethischen Gedanken schlugen die spekulativen Anschauungen des Heidentums in Banden. Damals gab es einen ungeheuren Kampf, in dem das Christentum, also eine von Semiten begründete Religion, Sieger blieb. Man denke an das Ringen der heidnischen Gnosis, an Origenes und Plotin, an den berühmten Kaiser Julian, der die Christenverfolgungen im 4. Jahrhundert erneuerte: sie alle wandten sich gegen die rein gesetzhaften christlichen Lehren, um ihnen doch zu unterliegen. Uns erscheint die Vernichtung des Heidentums zumeist als ein großes Verdienst der christlichen Religion, wir würdigen nur die Heldentaten der christlichen Märtyrer, ohne zu bedenken, welch eine grandiose Weltanschauung damals in Trümmer geschlagen wurde. Daß sie zugrunde ging, das zeigt ein unwiderstehliches Übergewicht semitischer Denkweise über die arische, dem wir nun vor allem auch bei den Germanen begegnen. Was ist aus unserer herrlichen germanischen Urreligion geworden! Sie starb, bevor sie noch recht zu leben begonnen hatte; unsere Urmystik ging unter im christlichen Gesetz. Und dies Gesetz hat seit der Völkerwanderung unbestritten über uns geherrscht; auch der Protestantismus änderte daran nichts, denn in ihm gerade bildet die Bibel die einzige Autorität. So viel auch an herrlichen arischen Schriften existiert, sie sind für uns gar nicht vorhanden, denn unser Seelenleben orientiert sich nicht an ihnen, nur an Bibel und Dogma.

Derart stand die ganze Geschichte wohl gleich vom Beginn aller Kultur an weitgehend unter semitischem Einfluß, so daß wir direkt von einer semitischen Kulturzeit reden können. Denken Sie hier auch an die Philosophie: welchen ungeheuren Einfluß hat nicht der einzige Spinoza ausgeübt, dessen rationale Denkweise auf das kosmisch orientierte Denken eines Herder, Goethe, Fichte und Schelling, eines Lessing und Kant, sogar der Romantiker Novalis und Schlegel, abfärbte. Und ist nicht unsere Wissenschaft in ihrer kausalen Fassung ganz semitischen

[1]) Der später zum Abdruck kommen wird!

Charakters? Mußte ich doch das letztemal zeigen, daß das arisch-originale Denken durchwegs als unwissenschaftlich abgelehnt wird. Überall, wo wir uns hinwenden, begegnen wir semitischem Geiste; ich möchte hier nur darauf hinweisen, daß in unserer heutigen Physik, die im mathematischen Sinne rational und empirisch ausgebaut wird, die Juden unbedingt dominieren, daß gerade die bekanntesten Forscher und Denker: Hertz, Einstein, Minkowski, Weyl, Kaufmann, Abraham, Ehrenhaft, Chwolson u. a. Juden sind, daß ferner in der Philosophie die Juden Bergson, Cohen, Simmel eine führende Rolle einnehmen, in der Nationalökonomie Marx, der Schöpfer unserer Sozialdemokratie, in der Psychologie Freud, in der Biologie Paul Ehrlich und in gewissen Grenzen auch Fließ usw. usw., kurz daß wir in den Juden die Führer unseres wissenschaftlichen Denkens sehen müssen. So sehr daher auch das Judentum als unterdrücktes Element in der europäischen Geschichte erscheint, so ist doch eigentlich seine Denkart die herrschende, nicht unsere eigene arische Art, vor der wir vielmehr zurückscheuen. Warum? Weil klare scharfe Logik unermüdlich die mythischen Gedanken benagt, weil aber auch — offen sei's zugestanden — diese dazu Anlaß genug geben, nämlich nicht jene innere Reife besitzen, die das semitische Denken auszeichnet. Wir sind, ich wiederhole früher Gesagtes, noch nicht ganz bei uns selbst, weder in Wissenschaft und Philosophie, noch in Religion und Kunst, und darum arbeiten wir selbst mit an der Zerstörung unseres Erbgutes, dessen ungeheurer Wert ganz aus unserem Bewußtsein geschwunden ist.

Halten Sie mich wegen dieser ketzerischen Äußerungen nicht für einen Antisemiten und Antichristen! Das bin ich ganz und gar nicht, gerade mir imponiert die Bewußtseinsklarheit im jüdischen und katholischen Denken aufs höchste. Mir imponiert überhaupt alle Klarheit des Denkens, nur möchte ich sie auch im deutschen Wesen großzüchten. Und darum darf ich vor der kritischen Einschätzung des Juden- und Christentums nicht zurückscheuen, da nur im Vergleich zu diesem deutsche Art voll hervortritt. Sie werden mir nicht nachsagen dürfen, daß ich das Christentum und Judentum verunglimpft habe, denn die höchsten ethischen Werte spreche ich beiden ja zu, und wenn ich nach anderen, mir noch höher erscheinenden, nach kosmisch-mythischen Werten geize, so liegt das nicht im geringsten daran, daß ich das Ethische verachte, sondern daß ich meiner eigenen Anlage gehorchen will, die ich als echt deutsche beurteilen muß. Ich möchte das Semitisch-Christliche ebenso unter den Bann des Arischen bringen, als jenes bis jetzt immer dieses unter seinen Bann gebracht hat; danach strebe ich mit der ganzen Kraft meiner Seele.

Mit diesem Bekenntnis schließe ich heute.

---

4. Vortrag.

Die Periodizität in der Geschichte.

Wir beginnen heute eine andere Betrachtungsweise. Im ersten Teil der Vorträge kam es mir darauf an, Ihnen darzulegen, daß es verschiedene Kulturkreise gibt, die sich niveauartig übereinander ordnen. Ich zeigte Ihnen, daß die Differenz auf verschiedener Kraft des Bewußtseins beruht, auf dem Unterschied konditional, kausal oder original veranlagten Bewußtseins, also auf Bewußtseinsarten, die wir auch als Anschauung, Arbeit und Schöpfung charakterisierten. Ich zeigte ferner, daß eine Tendenz zur Verwandlung der Bewußtseinsformen ineinander, im Sinne der Entspannung der psychischen Kräfte, besteht, so daß ursprünglich original veranlagte Völker auf einen niedereren Zustand abzusinken vermögen. Solch Absinken vollzog sich in Europa in neuerer Zeit. Während die primitiven Völker von Anfang an dem Anschauungsniveau angehörten und die Semiten dem Arbeitsniveau — gestatten Sie mir diesen, wie mir scheint, bezeichnenden Ausdruck! —, sind die Anglo-Amerikaner und Romanen vom schöpferischen Niveau abgesunkene Indogermanen, beziehungsweise Germanen, und auch in den Deutschen blieb der hohe Ausgangszustand nur sehr unvollkommen gewahrt, immerhin doch derart, daß man hier mit größerer Hoffnung auf eine Erneuerung in die Zukunft sehen kann als anderwärts.

In den Niveaus vermochte ich wiederum eine Reihe von Geistesrichtungen aufzuzeigen, die überall sich wiederholen, die also unabhängig von den Niveaus existieren, beziehungsweise eine gemeinsame Grundstruktur aller bedeuten. Diese Richtungen charakterisierte ich als die religiöse, die teleologische, die naturalistische und die idealistische. Es waren also deren vier und Sie werden sich nun auch erinnern, daß ich in jeder dieser Richtungen eine doppelte Stellungnahme aufzeigte. Auf religiösem Gebiete steht dem Theismus ein Atheismus gegenüber, also der Bejahung Gottes die Verneinung. Auf teleologischem Gebiete gibt es einen Vitalismus, der die Idee als Leiter unseres zweckmäßigen Verhaltens betont, und einen Voluntarismus, der das Übergewicht des Willens, besser gesagt: der Willkür, vertritt. Auf naturalistischem Gebiete tritt einer autonomen Richtung, welche von inneren Ursachen redet, eine heteronome, die in äußeren Anstößen die Verursachung findet, gegenüber; ich bezeichne speziell die erstere als Naturalismus

im engeren Sinne, die letztere als Energetik. Schließlich finden wir auf idealistischem Gebiete neben dem echten, das Subjekt betonenden Idealismus einen Individualismus, der das Objekt betont. So gibt es eigentlich acht Denkrichtungen, die nirgends fehlen. Nein um einer Übersicht willen habe ich sie bis jetzt noch nicht aufgezählt, sie ergaben sich uns vielmehr immer ganz von selbst, so nebenbei, eben überhaupt als allgemeine Ausdrucksmöglichkeiten menschlichen Denkens, die man nicht erst näher begründen muß, weil sie selbst alle Weltauffassung begründen.

Ich gedenke auch jetzt keine nähere Begründung dieser Richtungen zu bieten, trotzdem werden sie uns noch gerade genug beschäftigen, denn es ist meine Absicht, sie Ihnen noch dadurch näher vertraut zu machen, daß ich sie historisch behandle, nämlich die Reihenfolge, in der die Richtungen in der Geschichte auftreten und hier zu besonders intensiver Entfaltung kommen, festzustellen suche. Sie werden ja schon gespürt haben, daß es solche Reihenfolge gibt. Denn bei Untersuchung der neueren Kulturschichten in Europa gingen wir immer von der Religion, als gleichsam der Grundlage aller Denkformen, aus, gingen dann über zur teleologischen Erlebnisform des männlichen und weiblichen Wesens, dann zur naturalistischen Weltbetrachtung, die ich als naturwissenschaftliche charakterisierte, und endlich zum Idealismus, der auch als Geisteswissenschaft charakterisiert werden darf. Was die Gegensätze zu diesen Richtungen anlangt, so habe ich allerdings zeitlich nur die individualistische Richtung eingeordnet, die als Nachfolgerin des Idealismus auftritt, während über die anderen Richtungen keine zeitlichen Angaben gemacht wurden; hier besteht also noch eine Lücke, die ausgefüllt werden muß, damit wir Vollständigkeit erreichen. Lassen Sie mich das sofort tun und dabei zugleich den bereits festgestellten Fortgang innerhalb der drei Kulturniveaus unter Betonung der wichtigsten Persönlichkeiten übersichtlich darlegen.

In Deutschland stellte ich an den Beginn der neuen Zeit, als den eigentlichen geistigen Begründer der Reformation, eines neuen religiösen Empfindens, Nikolaus von Kues, Cusanus genannt, der von 1401 bis 1464 lebte. Ihm folgt als Ausgestalter des neuen Menschen, des Protestanten, Martin Luther (1483—1546), neben dem übrigens, damit die Eigenart des deutschen Protestantismus recht zur Geltung komme, auch der Arzt Paracelsus genannt sei (1493—1541), in dem die deutsch-mystische Tendenz stärker hervortritt als in Luther. Als Naturalist folgte Kepler (1571—1630). Ich charakterisierte ihn als deutschen Naturalisten, der als solcher Beziehungen zur Mystik hat; die Mystik klingt in ihm gleichsam aus, indem sie zur Naturerkenntnis sich entfaltet. Am stärksten aber klingt sie aus im Idealismus des Leibniz, der von 1646 bis 1716 lebte und die reine Geistigkeit der Welt, ihre Spiritualität, in seiner großartigen Monadenlehre betonte. Mit Leibniz

endet, wie ich sagen möchte, das organische Wachstum der deutschen Denkart, die innerliche Entfaltung deutschen Wesens in ihrem naturgemäßen Entwicklungsgang. Lassen Sie mich daher auch die Übersicht über das Deutschtum hier abbrechen und zunächst die anderen Völker berücksichtigen.

Die romanischen Völker zeigen zur Zeit des Cusanus keine gleich überragende Persönlichkeit, da aber die Renaissance mit einem Strom bedeutender Dichter und Künstler beginnt, so ist die Geburt eines neuen Geistes zur Genüge erwiesen. Darüber bald noch weiteres. Als Gegenstück zu Luther, als Präger einer neuen romanischen Denkweise, habe ich Ihnen bereits früher Ignaz von Loyola genannt (1491—1556), den Begründer des Jesuitismus, des Geistes der Gegenreformation. Auch hier folgt nun mit Galilei (1564—1642) und Descartes (1596—1650) die Geburt der neueren Naturwissenschaft romanischen Stiles. Dabei möchte ich doch Giordano Bruno nicht unerwähnt lassen, der, 1548 geboren, 1600 auf dem Scheiterhaufen starb. Bruno, das sei hier betont, hatte viel Deutsches an sich, war Pantheist des reinsten Wassers, aber es ist auch seine deutsche Herkunft erwiesen — er wurde in der deutschen Soldatenkolonie Nola im Neapolitanischen von deutschen Eltern geboren. Der romanische Idealist nun, in dem sich der Aufstieg romanischen Denkens vollendet, ist Malebranche (1638—1715), neben dem noch der Jude Spinoza (1632—1677) genannt sei. Daß jüdisches Denken dem romanischen sich eng anlehnt, beweist gerade das Verhältnis Malebranches zu Spinoza, die beide gemeinsam dem deutschen Idealisten Leibniz gegenübergestellt werden müssen. Wie sich romanischer und deutscher Idealismus unterscheiden, habe ich bereits im zweiten Vortrage genauer dargelegt.

Bei den Engländern nun fehlt sowohl ein Gegenstück zu Cusanus als auch zu Luther, ich betonte aber auch bereits früher, daß die Renaissance hier am zahmsten verlief. Zum Reformator wurde eigentlich Calvin, der in Frankreich geborene Protestant (1509—1564), beziehungsweise dessen Lehre, die, was höchst bezeichnend ist, fast überhaupt nur im Norden zu dauernder Entfaltung kam und geradezu charakteristisch für die anglo-amerikanische Kulturstufe geworden ist. Männer wie John Knox in Schottland (1505—1572) und John Fox (1516—1587) in England haben im Calvinismus den Puritanismus vorbereitet, der in der Folgezeit zum Grundzug anglo-amerikanischen Wesens werden sollte. Die großen englischen Persönlichkeiten setzen aber erst ein mit dem Erfahrungsphilosophen Francis Bacon (1561—1626), der, mitsamt Thomas Hobbes (1588—1679), einem radikalen Naturalisten, das Gegenstück zu Descartes bildet; es folgen dann die großen Idealisten John Locke (1632—1704) und George Berkeley (1685—1753), denen auch der berühmte Physiker Isaak Newton (1642—1727), ein Freund Lockes, anzureihen ist. Locke wird wegen Ablehnung der alten Autori-

1. Siebenjahrhundert-Tabelle der Kulturgeschichte.

Siebenjahrhundert: 1400 n. Chr. — 2100 n. Chr.

		1400—1490	1490—1580	1580—1670	1670—1750	1750—1840	1840—1930	1930—2020	2020—2100
Philosophie	Reihe D.	Nikolaus von Kues 1401—1464	Reformation (Luther 1517), Paracelsus 1493—1541	Kepler 1571—1630 (Giordano Bruno 1548—1600)	Leibniz 1646—1716	Kant 1724—1804, Lessing 1729—1781, Herder 1744—1803	Vogt 1817—1895, Haeckel 1834—1919, Ostwald geb. 1853		
	Reihe F.		Gegenreformation (Ignaz v. Loyola 1540)	Galilei 1564—1642	Malebranche 1638—1715, Spinoza 1632—1677	Voltaire 1694—1778, Rousseau 1712—1778	Claude Bernard 1813—1878		
	Reihe E.		Calvinismus (Calvin 1509—1564) von England übernommen	Bacon 1561—1626	Newton 1642—1727, Locke 1632—1704, Berkeley 1684—1753	Hume 1711—1776, Reid 1710—1796	Darwin 1809—1882, Spencer 1820—1903		
	Schwarm	Humanistenschwarm; ferner: **Vit**: Böhme 1575—1624; **En**: Descartes 1596—1650; **Vol**: Machiavell 1469—1527; **Ni**: Bayle 1647—1705				**Th**: Schleiermacher 1758—1834; **Vit**: Fichte 1762—1814, Schelling 1775—1854, Hegel 1770—1831, Comte 1798—1857; **Nat**: Fechner 1801—1887, Lotze 1817—1881; **Jd**: Herbart 1776—1841, Carlyle 1795—1881, Green 1836—1882, Caird † 1908; **En**: Feuerbach 1804—1872, Strauß 1808—1874; **Vol**: Novalis 1772—1801, F. Schlegel 1772—1829, Nietzsche 1844—1900, Bergson geb. 1859; **Ni**: Schopenhauer 1788—1860, E. v. Hartmann 1842—1906		
Dichtung	Reihe D.	Meistersänger	Brant 1457—1521, Murner 1475—1537, Sachs 1494—1576	Opitz 1597—1639, Grimmelshausen 1625—1676	Haller 1708—1774, Gottsched 1700—1766	Lessing 1729—1781	G. Hauptmann geb. 1862, R. Dehmel 1863—1919		
	Reihe J. Sp. F.		Ariost 1474—1533, Tasso 1544—1595, Rabelais 1483—1553	Cervantes 1547—1616, Calderon 1600—1681, Corneille 1606—1684, Racine 1639—1699, Molière 1622—1673	Voltaire 1694—1778	Goldoni 1707—1793, Gozzi 1720—1806	Flaubert 1821—1880, Zola 1840—1902		
	Reihe E.			Shakespeare 1564—1616, Marlowe 1564—1593, Jonson 1573—1635	Dryden 1631—1700, Pope 1688—1744				
	Schwarm					Klopstock 1724—1803, Goethe 1749—1832, Schiller 1759—1805, Hoffmann 1776—1822, Hölderlin 1770—1843, Kleist 1777—1811, Grillparzer 1791—1872, Hebbel 1813—1863, Chateaubriand 1768—1848, V. Hugo 1802—1885, Alfieri 1749—1803, Leopardi 1798—1837. Byron 1788—1824, Shelley 1792—1822, Emerson 1803—1882			
Bildende Kunst	Reihe D.	van Eyck 1420, Schongauer 1445—1491	Dürer 1471—1529, Holbein 1497—1543	Rembrandt 1609—1669, Rubens 1577—1640	Schlüter 1664—1714	Mengs 1728—1779, Carstens 1754—1798			
	Reihe J. Sp. F.	Donatello 1386—1466, Verrochio 1435—1488, Masaccio 1401—1429, F. Lippi 1406—1469	Lionardo 1452—1519, Michelangelo 1475—1563, Raffael 1483—1520, Tizian 1477—1576	Velasquez 1599—1660, Poussin 1594—1665, Cl. Lorrain 1600—1682	Murillo 1618—1682, Watteau 1684—1721	David 1748—1825	Manet 1833—1883, Degas geb. 1834		
	Schwarm					Cornelius 1783—1867, Overbeck 1789—1869, Führich 1800—1876, Schwind 1804—1871, Böcklin 1827—1907. Reynolds 1723—1792, Turner 1775—1851, Präraffaeliten in England			
Musik	Reihe	W. Okeghem 1430—1495	H. Isaak 1450—1517, Orlandus Lassus 1532—1594 Palestrina 1529—1594	Hasler 1564—1612, Schütz 1585—1672 Entstehung der Oper: Monteverde 1567—1643	J. S. Bach 1685—1750, Händel 1685—1759 Lully 1633—1687, Rameau 1683—1764 Sonate und Kantate		Richard Strauß		
	Schwarm					Gluck 1714—1787, Haydn 1732—1809, Mozart 1756—1791, Beethoven 1770—1827, Schubert 1797—1828, Schumann 1810—1856, Wagner 1813—1883, Brahms 1833—1897, Wolf 1860—1903, Bruckner 1824—1896, Meyerbeer 1791—1864, Berlioz 1803—1869, Verdi 1813—1901			
Architektur		Brunellesco 1377—1446	Bramante 1444—1514, Michelangelo 1475—1563	Bernini 1598—1680	Oppenort 1672—1742, Pöppelmann 1662—1736, Fischer v. Erlach 1656—1723	Fontaine 1762—1853, Langhans 1733—1808			
		Frührenaissance	Hochrenaissance	Barock	Rokoko	Eklektizismus			

In dieser Sammlung soll an der Materie der reichen bayrisch-österreichischen Theaterkultur gezeigt werden, wie die Bühne als Ausdruck aller gesteigerten Energien eines Volkes auf einer breiten kulturellen Grundlage beruht; wie diese Theaterkunst immer hinaus ins Leben weist und von ihm wieder neue anregende Impulse erhält. Aus der grandiosen bayrisch-österreichischen Barocktradition heraus entwickelte sich das Wiener Theater durch den beständigen Zusammenhang mit dem Realismus seiner Zeit zu einem nachwirkenden Subjektivismus, der noch das ganze 19. Jahrhundert beherrschte. Die Sammlung „Theater und Kultur" soll die schöpferische Lebensgrundlage, auf welcher die Wiener Bühne beruht, aufzeigen und so durch wechselseitige Erhellung von theater- und kulturhistorischen Problemen das volle Bild einer bewegten Vergangenheit geben. Zeitlich wird bis dahin zurückgegangen, wo das Lebensgefühl im Bewußtsein des bayrisch-österreichischen Volkes zum Durchbruch kommt, also bis zum Beginne des 17. Jahrhunderts. Damals stieg dieses neue Lebensgefühl, das sich so seltsam mit dem neuen Lebensgefühl unserer Zeit vergleichen läßt, aus den ungeheuren Erschütterungen des Dreißigjährigen Krieges auf und übernahm und verwaltete selbstherrlich im Barock die große Fortentwicklung der Renaissance. Von dieser eindrucksvollen Barockkunst sind die Entwicklungslinien der Wiener Theaterkultur bis in unsere Tage herauf zu verfolgen. Alle bedeutsamen Erscheinungen sollen geschildert werden, das barocke Gesamtkunstwerk des Wiener Hofes ebenso wie die Blüte des Volksschauspieles, welches, durch das geniale Stegreifspiel vorbereitet, zur Vollendung im Märchenstück und in der Parodie führte. Von den Persönlichkeiten der berühmten Wiener Darsteller des Hans Wurst läßt sich die Linie über Philipp Hafner zu Raimund und Nestroy führen, diesen höchst subjektiven Inkarnationen verschiedener theatralischer Möglichkeiten. Andrerseits soll auch gezeigt werden, wie von der Entwicklung Wiens als erste Musikstadt durch Gluck, Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert und Johann Strauß das Theater neuen Glanz gewonnen, vor allem durch das gewaltige Erlebnis der „Zauberflöte". Im Stoffe dieses Werkes, das uns heute noch im Schnittpunkte aller mystischen und barocken Tendenzen der Zeit steht, hatte sich alle tiefste mystische Sehnsucht sinnfällig ausgelebt, so daß es für Goethe zu einer Vorbereitung zum zweiten Teile des „Faust" wurde. Damit ist aber die Wiener Theaterkultur schon in das Gebiet der großen deutschen Kunst gerückt.

Fortsetzung siehe Rückseite.

Bücherbestellzettel.

An die Buchhandlung

in _____

Theater und Kultur

Eine Folge von Monographien

unter Mitwirkung von

Hermann Bahr und Hugo Hofmannsthal

herausgegeben von

Richard Smekal

19 20

Wiener Literarische Anstalt
Gesellschaft m. b. H.
Wien Berlin

Ihr diente in mustergiltiger Weise das alte Burgtheater, in welchem der dramatische Gesamtbesitz aller deutschen Landschaften Aufnahme und schauspielerische Auswertung fand. Das Burgtheater wurde aber auch zugleich zu einem letzten Symbol des Wiener Barock, indem darinnen Grillparzer, der in sich alle Bewegungskräfte der bayrisch-österreichischen Theaterkultur verkörpert, mit seiner Gesamtkunst Aufnahme und Anerkennung fand.

Die Art, wie diese Probleme behandelt erscheinen, wird der mannigfaltigen Materie gemäß höchst lebendig sein. Zunächst erscheinen:

Hermann Bahr: Das Burgtheater.
Hugo Hofmannsthal: Ferdinand Raimunds Lebensdokumente.
Max Pirker: Rund um die Zauberflöte.
Erwin Rieger: Offenbach und seine Wiener Schule.
Eduard Castle: Joseph Schreyvogel.

In rascher Folge werden sich anschließen:

Felix Trojan: Anzengrubers Vorgänger.
Otto Erich Deutsch: Schubert und das Theater.
Max Mell: Österreichische Weihnachtsspiele.
usw.

Preise freibleibend

Unterzeichneter bestellt aus dem Verlage Wila, Wiener Literarische Anstalt:

..... Exempl. Hermann Bahr: Burgtheater. Preis: K 26.—

Unterzeichneter subskribiert:

..... Exempl. Hofmannsthal: Raimund. ..... Exempl. Trojan: Anzengrubers Vorgänger.
..... „ Pirker: Zauberflöte. ..... „ O. E. Deutsch: Schubert.
..... „ Rieger: Offenbach. ..... „ Mell: Weihnachtsspiele.
..... „ Castle: Schreyvogel.

Name: .....

Stand: .....

Adresse: .....

Preise freibleibend

täten als Aufklärer bezeichnet, in Wahrheit ist er es aber nicht, denn er anerkennt noch die schrankenlose Herrschaft der Vernunft, mit der die Aufklärungszeit gebrochen hat.

Mit dem Worte „Aufklärungszeit" habe ich bereits eine neue Epoche charakterisiert, die mit 1750 wie eine neue Reformation, doch von ganz anderem Wesen und Wert, einsetzt und das Kulturbild in Europa ganz verändert. Um 1750 wendet sich das Denken allgemein ab vom Vernunftdogmatismus und nimmt, wie man sagt, kritische Färbung an; es zeugt die von mir als Individualismus gekennzeichnete Richtung, die man auch Objektivismus, Irrationalismus oder Funktionalismus nennen kann, in der ganz allgemein eine Weltvernunft abgelehnt und nur die individuelle Vernunft gefeiert wird — auf Ausnahmen von dieser Regel komme ich später zurück! Es genügt hier, wenn ich die bereits früher genannten Namen wiederhole. In Deutschland ist Immanuel Kant (1724—1804) der große Aufklärer, neben dem man noch Lessing (1729—1781) und Herder (1744—1803) nennen darf; in Frankreich sind vor allem Voltaire (1694—1778) und Rousseau (1712—1778) anzuführen und in England Hume (1711—1776) und Reid (1710—1796), dieser letztere bekannt als der Begründer der schottischen Schule des gesunden Menschenverstandes. Es fällt Ihnen vielleicht auf, daß ich Denkerpaare nenne wie Lessing-Herder, Voltaire-Rousseau und Hume-Reid. Das tue ich allerdings mit Absicht, denn überall sehen wir der rein intellektuellen Aufklärung eine mehr das Gemüt betonende verknüpft, sehen dem Geist sozusagen das Herz als Partner gesellt, sehen eine Ehe von Vernunft und Seele, die in einzelnen Denkern zur Durchmischung führt. Einen höchst wichtigen Punkt berühre ich mit dieser Aussage! Doch bevor ich genauer darauf eingehe, lassen Sie mich die Übersicht bis zu unserer heutigen Zeit zu Ende führen.

Da kann es nun keinem Zweifel unterliegen, daß vor der Mitte des letzten Jahrhunderts, um 1840, wieder eine neue Zeit einsetzte, die als energetische sich zu erkennen gibt. Der geistigen Aufklärung, vor allem ihren gleich noch genauer zu würdigenden Konsequenzen, folgte ein neuer Naturalismus, der aber, gleich der Aufklärung und darum immerhin mit ihr verwandt, als ein heteronomer sich darstellt, indem nicht wie früher innere, selbständig sich entfaltende Naturprinzipien dem Naturwerden zugrunde gelegt werden, sondern die Natur nur gilt als Summe von materiellen Gebilden, die sich äußerlich zufällig beeinflussen. Statt der absolutistischen Naturlehre, wie sie ein Newton, Galilei, Kepler und Giordano Bruno vertraten, kommt eine relativistische Lehre auf, die alles Absolute bewußt verneint. Damit nun aber sind wir in der modernen Wissenschaft drin. Wenn ich Ihnen von bedeutendsten Namen Charles Darwin (1809—1882) und Herbert Spencer (1820—1903) in England, Claude Bernard (1813—1878) und Poincaré (1853—1912) in Frankreich, ferner Moleschott (1822—1895)

und die zugehörige materialistische Schule des letzten Jahrhunderts, außerdem den Energetiker Wilhelm Ostwald (geb. 1853), überhaupt die bekannten modernen Naturwissenschaftler und Naturphilosophen in Deutschland nenne, so werden Sie verstehen, was unsere Zeit charakterisiert.

Damit wären wir am heute gegebenen Ende des Entwicklungsganges im europäischen Denken angelangt. Daß es sich hier um kein wirkliches Ende handelt, werden wir noch sehen, zunächst aber haben wir noch einiges nachzutragen, um das Entwicklungsbild abzuschließen. Sie werden wohl schon selbst der romantischen Geistesströmung in Deutschland um 1800 gedacht haben, die ich im zweiten Vortrag so betonte und heute noch gar nicht erwähnt habe. Jetzt will ich sie berücksichtigen und berühre damit eine überaus wichtige Erscheinung. Lassen Sie mich anknüpfen an den Gedanken einer Ehe von Geist und Seele in der Aufklärungszeit, den ich vorhin aussprach. Ich verbinde damit den weiteren Gedanken, daß die Aufklärung einem Eklektizismus huldigte, der, gerade weil nur der individuellen Vernunft Bedeutung zugelegt würde, in ihr die Aufnahme und Verarbeitung von allen möglichen Gedanken verlangte, mochten diese sich auch noch so sehr widersprechen. In den Gehirnen entwickelte sich die größte Mannigfaltigkeit. Früher dachte man organisch, in Zusammenhang mit anderen, dachte dasselbe wie diese, jetzt aber dachte jeder für sich und mischte dabei das früher allgemein Gedachte bunt durcheinander. Man übte an allem Kritik und ward dabei von allem abhängig; das Zeitalter der Antinomien, der ungelösten Widersprüche, kann man jene Zeit auch nennen. Aber gerade diese Durchmengung des Stoffes zeitigte in einzelnen Köpfen die bedeutsamsten Folgen. Ob auch aus den vielfachen Gedankenehen unzulängliche Gedankenbastarde genug hervorgingen, so doch auch neue, wunderbare Gedankenschöpfungen, die wie Meteore blendend am philosophischen Horizonte aufstiegen. Wie die Bastardierung der Tiere und Pflanzen neben unwichtigen Wiederholungen der Bastardform selbst und deren Elternformen auch ganz neue Typen zu schaffen vermag, so gilt gleiches für die Bastardierung der Gedanken, so daß wir die Aufklärungszeit überflutet sehen von neuen genialen Ideen, die einen überraschenden Anblick bieten.

Vor allem in Deutschland sehen wir derartiges. Kant schon, der große Individualist, kann als eine Erscheinung gelten, die ihresgleichen sucht. Aber er steht durchaus nicht isoliert da, vielmehr reihen sich an ihn eine Fülle erstklassiger Denker, die nun außerdem, und das ist besonders gut als Folge einer Bastardierung zu erfassen, alle nur möglichen Denkrichtungen umspannen. Wir finden um 1800 in Deutschland Denker jeder Kategorie, einen Schwarm von Geistern aller Richtungen, der urplötzlich emporschießt und die Welt überschüttet mit jeder Art von Licht; das dauert aber nur kurze Zeit, ein knappes Jahrhundert

lang — von 1750 an gerechnet —, dann ändert sich das Bild vollkommen. Die blendenden Neuerscheinungen verschwinden bis auf wenige Nachzügler schier über Nacht und es kommt wieder eine neue geschlossene Strömung auf, die Energetik, die in ihrer nüchternen Sachlichkeit über die individualistischen Genies einfach zur Tagesordnung, zur exakten Forschung übergeht.

Lassen Sie mich nur die größten Deutschen jenes glänzenden Schwarmes anführen. Da haben wir als Theisten Schleiermacher (1758—1834), als Vitalisten das berühmte Dreigestirn, die sogenannten Geschichtsphilosophen Fichte (1762—1814), Schelling (1775—1854) und Hegel (1770—1831), als Naturalisten Fechner (1801—1887) und Lotze (1817—1881), als Idealisten Herbart (1776—1841), als Energetiker Feuerbach (1804—1872) und Strauß (1808—1874), als Voluntaristen die Romantiker Novalis (1772—1801), Friedrich v. Schlegel (1772—1829) und später Nietzsche (1844—1900), als Nihilisten Schopenhauer (1788—1860) und anschließend E. v. Hartmann (1842—1906). Einzelne unter diesen kann man auch anders beurteilen, da ihre Anschauungen im Sturm und Drang des damaligen intensiven Lebens außerordentlich schwankten, so vor allem die Romantiker, die bald mehr an Hegel, bald mehr an Schopenhauer erinnern; aber abgesehen davon bietet sich eine erstaunliche Vollständigkeit der Richtungen, die ich als Schwarmbildung im philosophischen Denken charakterisieren möchte. Als „individualistische" Schwarmbildung füge ich hinzu. Denn noch eine zweite Schwarmbildung gibt es in der neueren Zeit, die aber viel weniger deutlich hervortritt und die ich erst später würdigen werde.

Auch auf romanischem und anglo-amerikanischem Gebiete fehlt der Schwarm nicht, aber er tritt nicht so blendend hervor wie in Deutschland. Ich erwähne von Frankreich vor allem Lamarck (1744—1829), Comte (1798—1857), Renouvier (1815—1903), auch Bergson (geb. 1859), die aus den herrschenden Denkrichtungen besonders stark herausfallen, ferner von England Bentham (1748—1832), John Stuart Mill (1806—1873) sowie den sogenannten Neukantianismus von Green, Caird, Ruskin, dem in Amerika der im ersten Vortrag gewürdigte Transzendentalismus sich anreiht. Mit diesen wenigen Namen können wir uns genügen lassen.

Damit haben wir die Übersicht über die philosophische Entwicklung in den drei Kulturstufen des neueren Europas abgeschlossen. Wir konstatieren als Ergebnis, daß es eine Reihe von Zeiträumen gibt, die mit dem Theismus um 1400 beginnt und mit der Energetik von heute vorläufig endet. Um 1750 macht sich ein besonders tiefer Einschnitt in der Reihe bemerkbar, da hier, ganz allgemein gesagt, das selbständige konstruktive Denken umschlägt in ein die Erfahrung betonendes, welch letzteres nun zunächst den bereits gegebenen philosophischen Systemen, dann den Naturtatsachen das Hauptgewicht beilegt. Wir wollen

von einer Zäsur in der Entwicklungsreihe reden. Auf die Zäsur folgt der individualistische Schwarm, eine Erscheinung, die wir später noch genauer würdigen werden.

Nun erscheint es mir aber wichtig, den Entwicklungsgang, welchen die Philosophie Europas zeigt, auch an anderen Kulturleistungen, vor allem an der Kunst, zu erhärten. Sie werden gewiß die Gliederung auch noch anderweitig bestätigt sehen wollen und da bietet sich uns die Kunst am ungezwungensten dar, jedenfalls am ungezwungensten für mich, der ich mich viel mit Kunst beschäftigt habe. Die Kunst bietet vor allem den Vorteil, daß in ihr die angegebene Gliederung schon längst erkannt, wenn auch nicht genügend gewürdigt wurde; man unterscheidet ja geradezu eine ganze Reihe von Epochen der neueren Kunstgeschichte nach den verschiedenen Entwicklungsphasen der Architektur und bildenden Kunst, auch der Musik. Wir werden die philosophischen Zeiträume mit den bekannten Epochen der Renaissance, des Barock, des Rokoko u. a. zur Deckung bringen können und gewinnen dadurch außerordentlich an Sicherheit in unserem Entwicklungsbild.

Hier nun möchte ich von der romanischen Kunst ausgehen und zunächst Italien in Betracht ziehen, dessen Entwicklung gerade in den Anfängen scharf gegliedert erscheint. Die Renaissance ist die Zeit eines wunderbaren Erwachens der gesamten italienischen Kunst, eines sogenannten Wiedererwachens der Antike im Bewußtsein der neueren Menschheit, die dabei doch ihre eigenen Wege ging, die nur vor allem gegen die mittelalterlichen Formen sich aufbäumte und etwas Neues, den Menschengeist besser Befriedigendes, zu schaffen suchte.

Das 15. Jahrhundert, das sogenannte Quattrocento der Italiener, ist das der Frührenaissance. In ihm wird der Renaissancestil geschaffen und zeigt zunächst ernste, strenge Formen, die wir als theistische charakterisieren dürfen. Wir sehen diese Strenge deutlich an den berühmten Bauwerken Brunellescos (1377—1446), im Dom von Florenz, der die erste Renaissancekuppel trug, im Palazzo Pitti mit seiner imponierenden Rustikaverkleidung; wir sehen sie auch in den Statuen und Bildern von Ghiberti (1378—1455), Donatello (1366—1466), Masaccio (1401—1429), Verocchio (1435—1488), Filippo Lippi (1406—1469), bei all jenen Meistern, die als Präraffaeliten bekannt sind und die ich hier selbstverständlich nicht alle nennen kann, deren innige, tieffühlende und ernste Darstellungsweise übrigens bekannt genug ist. Auch die Dichtung und Musik hat verwandten Charakter. Die Dichtung tritt auf im sogenannten Humanismus, der gleichfalls das klassische Altertum erneuern und ein wahres Menschentum setzen will; seine Hauptvertreter: Marsilio Ficino (1433—1499), Pico v. Mirandola (1463—1494), Papst Pius II., als Aeneas Silvius bekannt (1405—1464), seien angeführt. Auch die Musik schuf ganz Neues. Wenn hier auch nicht Italien direkt als Ausgang gelten darf, sondern der Norden die Führung

übernahm, so machte sich doch rasch um 1400 ein neues musikalisches Empfinden geltend, das man als das kontrapunktische bezeichnen darf. Es entwickelte sich aus den Anfängen mehrstimmiger Musik, wie sie bereits das 14. Jahrhundert als ars nova geboren hatte, in Italien speziell unter Betonung des rein Gesanglichen, während im Norden die Instrumentierung besondere Berücksichtigung erfuhr.

Die Anläufe des Quattrocento kamen nun im 16. Jahrhundert, im sogenannten Cinquecento, zu reicher Entfaltung. Die Renaissance vollendete ihre Lebensform und dabei entstand eine Kunst, die deutlicher als alles andere uns von dem Menschen Auskunft gibt, der sie geschaffen. Von der Baukunst brauche ich nur die Namen Bramante (1444—1514) und Michelangelo (1475—1563) zu nennen, um Ihnen die Entfaltung des klassischen Renaissancestils bis zur Wölbung der wunderbaren Kuppel auf S. Peter in Rom vor Augen zu führen. Von der Malerei genügt die Nennung der Namen Lionardo (1452—1519), Raffael (1483—1520), Tizian (1477—1576) und nochmals Michelangelo, damit Sie erkennen, wie Grandioses damals die Kunst schuf. In der Dichtung schufen Ariost (1474—1533) und Torquato Tasso (1544—1595) ihre epischen Meisterwerke und in der Musik trug Palestrina (1529—1594) die kontrapunktische Polyphonie, unter besonderer Betonung des Gesanges, in der Kirchenmusik zur höchsten Vollendung empor. Palestrina war wie Raffael, mit dem man ihn vergleicht, der Gipfel einer langsam und allmählich aufsteigenden Pyramide, über dem, nach Goethes Meinung, kein anderer stehen kann.

Mit dem Ende des 16. Jahrhunderts ändert sich in Italien — wie allerorts — das Kunstleben in bedeutsamer Weise. Das Secento, zu dem schon der Abschluß des 16. Jahrhunderts zu rechnen ist, zeigt einen Bruch auf allen Gebieten, zeigt die Emporkunft des Barock, das einem ganz anderen Kunstempfinden entspricht. Können wir das Cinquecento die Zeit des Vitalismus nennen, weil hier der Hauptcharakter der neueren Zeit, seine wahre Lebensform, ausgearbeitet ward, so beginnt mit dem Secento die Zeit des Naturalismus, die zwar nicht den neuen Geist über den Haufen wirft, wie etwa die Renaissance das mittelalterliche Empfinden, die ihn aber in eine neue Richtung hineintreibt, in eine naturalistische, realistische, die weit stärker nach Lebenswahrheit des Ausdruckes strebte als der vorangegangene Vitalismus. In Italien wurde die architektonische Kunstform des Barock durch Bernini (1598—1680) entfaltet, es entstand hier ferner die Oper durch Monteverde (1567—1643), somit ging wieder eine Fülle von Anregung von diesem Lande aus, die indessen weniger in der Heimat als anderwärts Früchte trug. Denn damals gab es zugleich ein Versagen des italienischen Genius auf den Gebieten der Malerei und Dichtung. Da erschien niemand mehr, der den großen Vorgängern ebenbürtig nachgefolgt wäre; in der Malerei verlief die Kunst in einem leeren Manierismus und in

der Dichtung waren es vor allem Nachahmungen, die die Literatur charakterisierten.

Dieser Niedergang hielt an bis in das 18. Jahrhundert hinein, so daß für die idealistische Zeit Italien zur Gliederung der Epochen wenig taugt. Man strebte wohl Ende des 17. Jahrhunderts nach Überwindung des „Secentismus", aber Wichtiges, das hier angeführt werden müßte, kam nicht zum Vorschein. Einen wahrhaften Aufschwung gab es in Italien erst nach der Zäsur. Fällig war damals — um nur das Drama zu erwähnen — die Sittenkomödie, überhaupt das Konversationsstück, das im Gegensatz zum rhetorisch-formal, im schwulstigen Pathos erstarrten klassischen Drama — wir werden es bald kennen lernen — einen leichten, flüssigen, oft frivolen Unterhaltungston pflegt und das in Italien durch Goldoni (1707—1793) und Gozzi (1720—1806) bekannte und berühmte Vertreter hat. Aber außerdem erblühte auch die große Dichtung der Genies: Alfieri (1749—1803), Foscolo (1778—1827), Leopardi (1798—1837) und Manzoni (1785—1873), denen als Neueste noch Fogazzaro (1842—1874) und d'Annunzio (geb. 1864) anzureihen sind, ferner die Oper Rossinis (1792—1868) und Verdis (1813—1901). Die Abgrenzung einer energetischen Literatur und Musik neben der romantischen ist mir nicht recht möglich, als Beispiel in der Musik wäre etwa die Oper Mascagnis und Cavallos anzuführen.

Wenn wir nun diese Übersicht über den italienischen Entwicklungsgang der Kunst in Hinsicht auf die anderen romanischen Gebiete: Frankreich und Spanien, ergänzen wollen, gedenke ich, um nicht gar zu breit zu werden, nur die wichtigsten Erscheinungen herauszugreifen. Jedes Land hat in bestimmter Hinsicht besonders Hervorragendes geschaffen, und während in Italien die erste Hälfte der vor der Zäsur gelegenen Zeit besonders reiche Früchte trug, so gilt das in Frankreich und Spanien für die zweite Hälfte. Erledigen wir zuerst Spanien. In Spanien hat die Malerei auch eine außerordentliche Blüte, vergleichbar der in Italien, erlebt, aber sie kommt zur Entfaltung erst im Barock, in der naturalistischen Zeit, wo Greco (1548—1614), ein aus Griechenland eingewanderter Fremder, im echt katholischen Barockstil einen von glühender Leidenschaft getragenen Verismus malte und Velasquez (1599—1660) in bis jetzt vorbildlicher Weise das Problem räumlicher Darstellung in der Malerei löste. Raumkunst ist ja vor allem die Kunst des Barock; die früher nur dekorativ wirkende Natur wird organisch in das Bild einbezogen und so ist es vor allem die feine Luftperspektive, die Abtönung der Farben im vertieften Raume, die malerische Wirkung des Lichtes, die Velasquez auszeichnet. Das dritte malerische Genie Spaniens, Murillo (1618—1682), zeigt schon den Übergang in die idealistische Zeit, indem bei ihm das kompositorische Moment, das rein Formale, Geistige in den Bildern dominiert. — Parallel nun mit der Malerei entwickelt sich auch die Dichtung in Spanien.

Sie setzt zwar nicht so unvermittelt ein wie die Malerei, da bereits im 15. und 16. Jahrhundert Lyrik, Prosa und Drama begannen, aber die großen Dichter, die aller Welt bekannt sind, so vor allem Cervantes (1547—1617), der Dichter des Don Quixote, ferner die Dramatiker Lope de Vega (1562—1635) und Calderon (1600—1681) gehören ins Barock und ganz besonders der letztere ist Dichter des damaligen Katholizismus, der in sich Fanatismus des Glaubens und realistische Tendenz vereinigt.

In Frankreich tritt zu Malerei und Dichtung noch die Baukunst hinzu. In der Malerei beginnt die Barockzeit mit Callot (1592—1635), der direkt als Realist bezeichnet wird, und erlebt ihre Blüte in den Landschaftsmalern Poussin (1594—1665) und Claude Lorrain (1600—1682), denen dann in Watteau (1684—1721) und Boucher (1703—1770) eine dekorative, dem höfischen Ton jener Zeit angepaßte Rokokomalerei folgt. Eine sozusagen geschminkte Malerei war das, die trotzdem oder gerade deshalb das höchste Ansehen genoß und erst durch die Aufklärung entthront ward. Nach der Zäsur erblühten neue Richtungen in Menge in Frankreich. David (1748—1825) begründete einen Klassizismus, Delacroix (1799—1863) eine Romantik und Théodore Rousseau (1812—1867) einen Realismus, der in Corot (1796—1875) und Millet (1814—1874) zu wunderbarer Tiefe sich entwickelte. Wichtiger aber für uns ist der um 1870 aufkommende Impressionismus, der eine Energetik in der Malerei ist und daher scharf das heutige Empfinden in der Malerei kennzeichnet, der ja auch in unserer Zeit die unbedingte Herrschaft über alle anderen Stilformen hat. Ein Realismus ist's, der als Eindruckskunst das, was auf uns wirkt, vollkommen naturgetreu in Licht und Farbe wiederzugeben sucht, der nach den Gegenständen weniger frägt als nach Luft und Licht, in dem sie stehen, der deshalb auch als Pleinairmalerei gekennzeichnet ist. Durch Edouard Manet (1833—1883) kam diese Richtung auf und hat in Frankreich eine solche Fülle bedeutender Anhänger gewonnen, daß ich hier auf weitere Namen verzichten muß.

Auch die Dichtung zeigt in Frankreich die gleich vollständige Entwicklungslinie. Bereits im 16. Jahrhundert lebte Rabelais (1490—1533), der größte Satyriker der Franzosen, ein Sprachmeister seines Volkes, der aber nicht wie Cervantes die Renaissancezeit überwand, sondern ihr noch durchaus angehört. Überwinder des 16. Jahrhunderts und seines Rittertums sind die drei größten französischen Dichtergenies Corneille (1606—1684), Racine (1639—1699) und Molière (1622—1673), die Zeitgenossen Calderons, mit dem sie um die Palme im Drama ringen. Von ihrer Eigenart sprach ich bereits im zweiten Vortrage. Es folgt das Drama Voltaires (1694—1778), in dem die Form das innere Leben überwältigt und das heute deshalb so gut wie vergessen ist. Schriftsteller der Aufklärung sind vor allem Rousseau (1712—

1778), dessen eigentliche revolutionierende Tätigkeit erst um die Mitte des Jahrhunderts beginnt — auch Voltaires im gleichen Sinne wirkende Romane: Zadig, Candide, L'ingénu usw. erschienen erst nach 1750 —, ferner die Enzyklopädisten Diderot (1713—1784) und d'Alembert (1717—1783), der Friedensapostel Saint-Pierre (1737—1814) und ferner eine Fülle von Romantikern: Chateaubriand (1769—1848), Madame de Staël (1766—1817), Béranger (1780—1857), Victor Hugo (1802—1885), Balzac (1799—1850) u. a., die zu den größten französischen Dichtern zählen. Die Energetik ist wie in der Malerei scharf ausgeprägt; sie beginnt mit Flaubert (1821—1880), dem Dichter der Madame Bovary, und zeigt ihren Gipfel in Emile Zola (1840—1902), dessen Realismus Hand in Hand mit dem Impressionismus Manets und Monets sich entwickelte.

Was die Architektur anlangt, so ist für Frankreich besonders kennzeichnend der Hervorgang des Rokoko aus dem Barock. Wenn der Barockstil Raumkunst ist, so ist das Rokoko Kompositionskunst. Es entstand zur Zeit Louis' XIV. durch Auflösung der geschlossenen Gebäudemassen in reichgegliederte Komplexe, in denen die Hauptgebäude durch Galerien verbunden, allerhand Nebengebäude eingegliedert, die Parks in die Architektonik einbezogen, alles mit Ornamenten überschüttet wurde. Versailles ist das Prototyp dieses Stiles, der bis 1750 blühte, um dann fast unvermittelt durch einen klassischen Baustil, aus dem sich wieder das Empire entwickelte, abgelöst zu werden. Damit beginnt wie überall das Stilchaos der Architektur des 19. Jahrhunderts, die eklektische Zeit, von der ich eine besondere, dem Impressionismus zuzuordnende Richtung der neuesten Zeit nicht zu unterscheiden vermag.

Auf die französische Musik will ich verzichten, da sie in der Hauptsache parallel zur italienischen sich entfaltet, ohne besonders wesentliche Momente darzubieten. So haben wir denn die romanische Kunst im ganzen Umfange kennen gelernt und damit eine Gliederung gewonnen, die sich uns auch auf englischem und deutschem Kulturgebiet bewähren wird. Ich fasse das Ergebnis in einer Übersicht zusammen, die zugleich den Hauptleistungen der drei romanischen Völker gerecht zu werden sucht. Die Einleitung, als Früh- und Hochrenaissance im 15. und 16. Jahrhundert, liefert Italien auf allen Gebieten. Italien hat demgemäß vorwiegend eine theistische und vitalistische Kunst; den Naturalismus hat es Ende des 16. Jahrhunderts durch Schaffung des Barockstils und durch die monodische Opernmusik noch eingeleitet, doch treten seine Leistungen jetzt im allgemeinen gegen die anderer Länder zurück und erst nach der Zäsur leistet es wieder Hervorragendes. Dagegen beginnt die französische und spanische Blüte erst im Barock, um hier nun rasch die Führung an sich zu reißen. Spanien übernimmt sie in der Malerei, doch rivalisiert es mit Frankreich auch in der Dichtung, wenigstens während des Barock; später allerdings dominiert Frankreich fast ausschließlich, indem es nicht

nur im Rokoko einen neuen Baustil entwickelt, sondern auch Malerei, Dichtung und Musik weiterführt, indem es aber vor allem nach der romantischen Blüte auf allen Kunstgebieten auch die moderne Energetik als Impressionismus auf dem Gebiet der Malerei und als Realismus in der Dichtung scharf einsetzen läßt, demgemäß die Gliederung der Kunstgeschichte unter allen romanischen Ländern am umfassendsten bietet. Ich betone, daß diese Gliederung der in der Philosophiegeschichte durchaus entspricht. Und ferner betone ich, daß die Zäsur gerade in Frankreich sich aufs stärkste ausprägt, indem mit der Aufklärung im Denken die Revolution in der Politik sich verbindet und mit Napoleon eine Heldenfigur ersteht, die über alle Zeitgenossen weit hinausleuchtet. Die Revolution charakterisiert den Beginn einer neuen Zeit, in der wir jetzt mitten drin stehen.

Nun bleiben noch England und Deutschland zu betrachten. Lassen Sie mich, was England anlangt, so summarisch wie möglich vorgehen, damit wir nicht zu viel Zeit verlieren. England ist an Kunst eigentlich ein armes Land. Die neuere Musik hat es wohl mitbegründet, doch nur an der Schwelle der neuen Zeit, was bei Deutschland zu berücksichtigen sein wird. Die Architektur war niemals originell, die Malerei entfaltete sich erst nach der Zäsur, um nun allerdings in Künstlern wie Reynolds (1723—1792), Gainsborough (1727—1788), Lawrence (1769—1830), Constable (1776—1837) und vor allem Turner (1775—1851), diesem Lichtgenie von unerreichter Kraft, die Führung im Porträt- und Landschaftsstil in Europa zu übernehmen. Auch ein Romantikerschwarm, die sogenannten Präraffaeliten, gesellt sich in der Malerei um 1848 hinzu. Allgemein bedeutsam ist aber nur die englische Dichtung. Nach immerhin wichtigen Anfängen tritt überraschend im Zeitalter der großen Elisabeth Shakespeare (1564—1616) auf, dieser Riese unter den Dramatikern, dessen rassige Eigenart ich bereits im zweiten Vortrag charakterisierte und von dem hier noch besonders betont sei, daß er ein Naturalist ist, wie es seiner Zugehörigkeit zum Barock entspricht. Neben ihm ist vor allem Milton (1608—1674) zu erwähnen, dessen „Verlorenes Paradies" 1667 erschien und als echt puritanische Dichtung auch dem Barock zugehörig sich erweist. Ganz anderer Art ist die nun folgende Dichtung eines Dryden (1631—1700) und Pope (1688—1744), ferner eines Defoy (1661—1731) und Swift (1667—1745), die als echte Rokokopoesie teils formal-dekorativ, teils erzieherisch-moralisierend sich darbietet. Einen riesigen Aufschwung brachte die Zeit nach der Zäsur, die romantische Dichtung. Von besonders hervorragenden Genies seien angeführt: Burns (1759—1796), Coleridge (1772—1834), Moore (1779—1852), Scott (1771—1832), Lord Byron (1788—1824) und Shelley (1792—1822), die auf allen Dichtungsgebieten Bedeutendes leisteten, sämtlich in einer Form, die sie der deutschen romantischen Dichtung einigermaßen verwandt erscheinen läßt.

Nun sei zum Schlusse noch die deutsche Kunst im Zusammenhang betrachtet. Da ist sofort zu sagen, daß in der Architektur die Deutschen seit 1400 gar nichts Originelles geleistet haben. Ihr Baustil war in der Gotik bereits gegeben, aber diese hatte vor 1400 den Höhepunkt schon erreicht und zeitigte keinen wesentlichen Fortschritt mehr; in nichts wohl tritt die unvollkommene Entfaltung des deutschen Geistes eindringlicher hervor als in diesem Versagen auf dem Gebiet der Baukunst, die keinen Reformationsstil schuf, wohl weil eben die Reformation selbst nur etwas Halbes war, das dem deutschen Pantheismus nicht genügte. Und so war es im Grunde auch auf dem Gebiete der Malerei. Hier allerdings behauptete sich Deutschland neben Italien, ja es ward, wenn wir die Niederlande einrechnen, direkt zum Begründer der modernen Ölmalerei, die von den holländischen Gebrüdern van Eyck 1420 eingeführt ward. Aber die Leistungen zeigen gegenüber Italien keine selbständige pantheistische Note, vielmehr herrscht hier wie dort unbedingt der kirchliche Stil, der in Madonnen- und Heiligenmalerei sein Bestes bot. So hoch auch im 15. Jahrhundert die Niederländer van der Weyden (1400—1464) und van der Goes († 1480), in Deutschland Memling (1430—1494), die Kölner Meister des Marienlebens und der Elsässer Schongauer (1415—1491) eine erste Kunstblüte trieben und so Gewaltiges vor allem im 16. Jahrhundert die in bürgerlicher Freiheit sich entwickelnde niederländische Malerei eines Brueghel (1525—1569) und die so tief empfindende deutsche Malerei eines Holbein (1497—1543), Dürer (1471—1529), Grünwald (1485—1530) und Kranach (1472—1559) schuf, es wurde doch neben der Renaissancekunst im Süden keine echte Reformationskunst gesetzt, weil eben überhaupt keine echte Reformation gegeben war. Auch die spätere Malerei zeigte nichts echt Deutsches. Doch sehen wir davon ab, so ist immerhin die Gliederung in selbständige Epochen gut ausgeprägt. Echte Barockkunst bieten die Niederlande in Rubens (1577—1640), van Dyck (1599—1641), Franz Hals (1584—1666) und Rembrandt (1606—1669), die ihresgleichen nur in den großen spanischen Meistern derselben Zeit haben, während Deutschland, das den Dreißigjährigen Krieg damals durchlebte, ganz versagte. Raumkunst ist auch im Norden die Eigenart der Malerei, mit ihr nun aber erlosch die niederländische Kunst, die eine Rokokoblüte nicht erlebte. Eine solche gibt es noch viel weniger in Deutschland. Deutschlands Malerei erblühte erst als romantische Kunst nach der Zäsur und da zeigt sie auch Andeutungen echt deutschen Wesens. Wenn ich neben der katholisierenden Malerei eines Overbeck (1789—1869), Führich (1800—1876) und Cornelius (1783—1867) auch Rethel (1816—1859), Moritz v. Schwind (1804—1871), Ludwig Richter (1803—1884), von Späteren ferner Böcklin (1827—1901) und Hans Thoma (geb. 1839) nenne, wird jeder wissen, was unter deutscher Malerei zu

verstehen ist: eine kosmisch empfindende, pantheistische, eine Märchenkunst, die leider aber nur in Andeutungen zur Geltung kommt.

Mehr als Andeutungen bieten Dichtung und Musik. Beide sind für uns von größtem Interesse, weil sie nicht nur am besten echt deutsches Wesen zeichnen, sondern auch, wenigstens die Musik, ein ziemlich geschlossenes Bild vom künstlerischen Werden der deutschen Kultur bieten. Die Dichtung beginnt mit der Lyrik des Meistersanges. Im Gegensatz zum Minnesang vor 1400 war der Meistersang echt deutsch, denn er erwuchs unmittelbar aus dem Volke, eng gepaart mit den geistlichen und Fastnachtsspielen, den Passionen, die schon in früheren Zeiten begonnen hatten, aber das 15. und 16. Jahrhundert noch als Charakteristika beherrschten und die echte Volkspoesie darstellten. Daneben seien noch erwähnt die damals blühenden Schwänke, die Erzählungen von Till Eulenspiegel und den Schildbürgern, vor allem das Narrenschiff von Sebastian Brant (1458—1521). Was im 15. Jahrhundert aussichtsreich begonnen hatte, das reifte im 16. Jahrhundert zur Zeit der Reformation nur wenig aus; wohl erwuchs dem Meistersang ein Hans Sachs (1494—1576) und der Satire ein Thomas Murner (1475—1537) und Johann Fischart (1545—1590), aber zugleich entfaltete sich jetzt der Humanismus, der in Erasmus von Rotterdam (1467—1536) und Reuchlin (1455—1522), in Ulrich von Hutten (1488—1523) und Melanchthon (1497—1560) das Deutschtum trotz aller Reformation nicht weiterführte, sondern dem Romanentum anähnlichte. Auch die folgende Zeit brachte der deutschen Dichtung keine weitere naturgemäße Entfaltung. Es entstanden wohl eine Menge das Deutschtum fördernde Gesellschaften, aber dies Deutschtum selbst gab es eben in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, die vom Protestantismus zehrte, so gut wie gar nicht. Wie es damals in Deutschland aussah, lehrt der Simplizius Simplizissimus von Grimmelshausen (1624—1676); wir dürfen uns nicht wundern, daß eigentlich nur die geistige Dichtung blühte — ich nenne Paul Fleming (1609—1640) und Paul Gerhardt (1607—1676) — und auch die folgende Rokokozeit über einen öden Formalismus, z. B. die Dichtung Gottscheds (1700—1766), und pietistische Weltfremdheit nicht hinauskam. Die Unzulänglichkeit der Reformation hatte die deutsche Entfaltung auf mehr als zwei Jahrhunderte hinaus gelähmt.

Aber mit der Zäsur verändert sich urplötzlich das Bild. Da beginnt eine Zeit des Sturmes und Dranges, die in Jahrzehnten nachzuholen sucht, was Jahrhunderte versäumt. Dieser Aufschwung in der Dichtung übertrifft fast noch den in der Philosophie. 1748 erschienen die ersten Gesänge des Messias von Klopstock (1724—1803), und wenn in ihnen auch pietistischer Geist nachklingt, so wirkten sie doch wie eine Fanfare auf das erwachende Deutschland. Auch an Klopstocks Oden und patriotischen Dramen begeisterten sich die neuen Dichter, unter denen zunächst

die Klassiker Lessing (1729—1781), Wieland (1733—1813), Herder (1744—1803), Goethe (1749—1832), Schiller (1759—1805) und Jean Paul (1763—1825), dann die Romantiker Friedrich v. Schlegel (1772—1829), Tieck (1773—1853), Novalis (1772—1801), Brentano (1778—1842), Hölderlin (1770—1806) u. v. a., auch Kleist (1777—1811), Grillparzer (1791—1872), Immermann (1796—1840) und Hebbel (1813—1863) zu nennen sind. Man fände kein Ende, wollte man all die bedeutenden Namen der deutschen Dichtung nach der Zäsur anführen. Echt deutsch ist vor allem Goethe, dessen Faust den Nationaltyp erstmalig in voller Größe zeichnete, worüber ich bereits im zweiten Vortrage sprach; aber selbstverständlich wetterleuchtet das Deutschtum auch bei den anderen Dichtern, wenn auch untrennbar verschmolzen mit Elementen romanischer Kultur.

Die deutsche Dichtung hat nach der Mitte des letzten Jahrhunderts auch eine Energetik gezeitigt, die als eigentlich moderne Strömung gelten kann. Hier erwähne ich vor allem Gerhard Hauptmann (geb. 1862), Arno Holz (geb. 1863) und Richard Dehmel (geb. 1863); Sie erkennen an diesen Dichtern den Unterschied deutschen Realismus' vom französischen eines Zola sehr deutlich.

Unsere Übersicht über die deutsche Kunst schließt mit Berücksichtigung der Musik. Da ergibt sich erst ein reines Bild deutscher künstlerischer Entwicklung, das auch durch die Reformation nur wenig getrübt ward. In der Musik war der deutsche Genius unzerstörbar, Musik ist derart der beste Ausdruck unseres Wesens.

Schon die um 1400 beginnende kontrapunktische Polyphonie zeigt in ihrem instrumentalen Charakter ein ganz anderes Bild als die südliche Musik. Sie hat erste Anregungen in England durch John Dunstable (zirka 1380—1453) empfangen, dann die nächste Entwicklung vor allem in den Niederlanden und Nordfrankreich durch Okeghem (1430—1495), Josquin Depré (1450—1521) u. a. erfahren. Die Niederländer stellten auch im 16. Jahrhundert das größte Genie jener Zeit, Orlandus Lassus (1532—1594), aber schon um 1500 trat Deutschland in Heinrich Isaak (1450—1517) kräftig auf den Plan, um später unbedingt die Führung zu übernehmen. Diese erste Musik war eine Kunstmusik und trotzdem dem Volke aus der Seele gewachsen. Wie in der Dichtung liebte man die Überwindung äußerer, selbstgestellter Schwierigkeiten, in denen der Geist der Gotik nachklang, doch fehlte es auch nicht an innerlicher Tiefe, wie der Choral lehrt, der aus den mittelalterlichen Leisen hervorging, ferner die Passionsmusik, die im 16. Jahrhundert ihre Entfaltung begann. Die Passionsmusik geht über ins Barock, in dem sie als Gegenstück zur südlichen Oper erscheint. Ihr entstand in Heinrich Schütz (1585—1672) ein genialer Interpret, eine musikalische Vollnatur, deren Matthäuspassion zur gewaltigen musikalischen Tragödie, unvergleichbar allem Vorausgegangenen, emporschwillt. Aber die Vollendung

boten doch erst Johann Sebastian Bach (1685—1750) und Georg Friedrich Händel (1685—1759). Von Bach sagt Goethe, daß es ihm sei, als unterhielte sich in ihm die ewige Harmonie mit sich selbst; so wie in Bach, meint er, möge es in Gottes Busen vor der Schöpfung ausgesehen haben. Treffender läßt sich das Titanische der Bachschen Musik, die den tiefsten Inhalt in die vollkommenste Form kleidete, nicht charakterisieren, aber auch Händel, obgleich er neben Bach vielfach wie ein Weltmann erscheint, offenbart in seinen Oratorien eine ungeheure Kraft, die ihn als Deutschen kennzeichnet.

So wird in diesen Meistern eine Erfüllung geboten, die in den anderen Künsten fehlt. Trotzdem bricht die Entwicklung nicht ab. Nach der Zäsur erblüht die romantisch-klassische Musik, die deutsche Sinfonie und das deutsche Musikdrama, also etwas ganz Neues, das, wie ich sagen möchte, deutschem Wesen noch näherkommt. Man denke an die fortlaufende Reihe: Gluck (1714—1781), Haydn (1732—1809), Mozart (1756—1791), Beethoven (1770—1827), Weber (1786—1826), Marschner (1795—1861), Schubert (1797—1828), Schumann (1810—1856), Wagner (1813—1883), Bruckner (1824—1896), Brahms (1833—1897) und Wolf (1860—1903) und wird eines Ringens nach echtem deutschen Wesen innewerden, das in Beethovens Neunter und in Richard Wagners Nibelungenring und Tristan seinen Höhepunkt erreichte. Richard Wagner kennzeichnete ich schon früher in seiner Eigenart; er ist für uns um so bemerkenswerter, weil in ihm ethisch-katholisches Empfinden, so vor allem in Lohengrin, Tannhäuser und Parsifal, mit dem mythisch-deutschen ringt, welch letzteres rein nur in den erstgenannten Opern zur Geltung kommt.

Eine moderne realistische Musik vertritt, wie mir scheint, Richard Strauß (geb. 1864), doch hält es schwer, hier eine genauere Bestimmung zu bieten.

* * *

Nun sind wir fertig mit der Übersicht über den ganzen europäischen Kulturkreis in seiner Entwicklung von 1400 an. Wir haben ein schweres Werk geleistet, doch dünkt mich, mit großem Gewinn, denn die zeitliche Gliederung des Entwicklungsganges in sechs Perioden tritt überraschend klar hervor. Lassen Sie mich eine kurze Charakterisierung versuchen, die wir brauchen werden, wenn wir uns nun anderen Kulturepochen zuwenden und dadurch das Bild einer periodischen Entwicklung der Kultur zu vervollständigen trachten.

Die Zeit von 1400 bis zirka 1500, die theistische, wie ich sie nannte, ist die der Setzung eines neuen Menschen, worüber nicht allein die philosophische Mystik, sondern auch die Kunst: Malerei, Plastik und Architektur im Süden, Dichtung und Musik im Norden, Auskunft gibt.

Originell ist der Süden nur in den erstgenannten Künsten, während er in den letztgenannten das mittelalterliche Alte fortsetzt, beziehungsweise Neues vom Norden übernimmt; aber entsprechende Beschränkheit gilt auch für den Norden, der in den bildenden Künsten dem Süden gehorcht. Was nun hier wie dort geboren wird, das möchte ich, indem ich vor allem das Drama herausgreife, als Chorspiel charakterisieren, als eine formlos dramatisch-musikalische, mit lyrischen Elementen ausgestattete Darstellungsweise, die in erster Linie dem religiösen Empfinden diente, in der das mystische Empfinden der Neuzeit sich offenbarte. Zu festerer Form geprägt zeigt es das 16. Jahrhundert in der Motettenpassion — sagen wir schlechtweg: in der Passion. Die Leidensgeschichte Christi bildet den Kern aller dramatischen und musikalischen Darbietungen, denen auch die bildenden Künste sich zuordneten. Für den Süden hat diese Passion als der richtige Ausdruck geistigen Erlebens zu gelten, für den Norden aber erscheint sie unzulänglich, denn hier hätte man einen ganz anderen, gewaltigeren Kult erwarten sollen, eine Erneuerung des antiken Mysteriums, was leider durch die Reformation verdorben ward. Nur die innere Gefühlstiefe entschädigte hier für die unzulängliche äußere Gestaltung. Nach Festlegung nun dieser äußeren Gestalt brachte das 17., das naturalistische Jahrhundert — ich rechne es vom Ausgang des 16. an bis nach der Mitte des 17. —, eine Blütezeit, die, wie ich sagen möchte, sich zur Lebensform den Lebensraum eroberte, die ganz besonders durch die Entfaltung des zeitgenössischen Dramas charakterisiert ist. Wir begegnen dem großen Drama erst im Barock, dann aber überall in reicher Blüte — nur Deutschland blieb das Drama schuldig! —, zugleich der Oper, die ihm in der Musik entspricht; Deutschland, dessen äußere Situation eine so traurige war, konnte sich allein im Oratorium, gleichfalls einem Äquivalent des Dramas, ausleben. Die idealistische Zeit endlich, vom Ausgang des 17. Jahrhunderts bis 1750, bietet überall, wo sie voll zur Geltung kommt, die formale Reife des neuen Menschentums. Das lehrt uns Frankreich mit seiner Rokokobaukunst, Malerei und Dichtung, Italien mit seiner Sonate und Kantate, vor allem aber die deutsche Musik, die in der niemals übertroffenen Fugenform sich vollendete. Ich möchte sagen, daß sich damals der Mensch am stärksten in der Form erlebte. Er stellte sich sich selbst zur Schau: mit dem Begriff des Spiels erfassen wir sein Wesen am besten, und so ist diese Zeit die Zeit des Schauspiels, unter dem wir hier ein Spiel vorwiegend um des ästhetischen Genusses, um der Form willen verstehen.

Chorspiel — Passion — Drama — Schauspiel: mit diesen vier der Dramatik entnommenen Begriffen lassen Sie mich die Entwicklung der Kunst von 1400 bis 1750 charakterisieren. Sie gewinnt dadurch für uns große Anschaulichkeit, und darauf kommt es ja bei derartigen Übersichten, wie sie hier zu bieten sind, vor allem an.

Nach der Zäsur folgt bis gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts die individualistische Zeit, die sich gegen das Pathos der Vergangenheit wandte, gegen den hohen Kothurn, auf welchem die Allgemeinheit gewandelt war, und das mannigfaltige, intime Leben der Einzelheit ungeniert, ja aufdringlich zur Schau stellte. Das ist die Zeit des Sittenstückes, des Konversationsstückes, das eigentlich Beichten der Individuen bietet und darum an Buntheit des Erlebens überläuft, in dem sich allerhand Tendenzen mischen und das daher gegenüber dem klassischen Drama eklektizistisch anmutet. Aber das große Drama starb nicht aus, im Gegenteil: in den Genies, wie sie diese eklektizistische Zeit erzeugte, erstanden gerade Vertreter der höchsten Dichtungsformen — auch in der Musik, Malerei, in allen Künsten! Durch diese schwarmartig auftretenden Genies gestaltet sich diese Zeit zur glänzendsten von allen und doch ist sie an sich gar nicht glänzend, sondern Einleitung zu einem Chaos, das bald ungeschminkt zutage tritt. Der Oberton jener Zeit war berauschend, aber der Grundton war trivial und diese Trivialität setzte sich in unsere Zeit, in die energetische Zeit, fort, wie wir es ja zur Genüge erleben.

Denn nach der Mitte des 18. Jahrhunderts folgte die energetische Zeit, die in Hinsicht auf das Drama durch das realistische Drama — etwa durch Gerhard Hauptmanns Weber! — charakterisiert ist. In anderer Hinsicht ist sie charakterisiert durch den realistischen Roman, z. B. Zolas, durch die realistische Musik und den Impressionismus in der Malerei, worüber ja genug ausgesagt ward. Daß damit kein Ende gesetzt ist, ist klar, denn wir sehen schon jetzt andere Tendenzen neben den eigentlich für die Zeit charakteristischen hervordrängen, Tendenzen, wie sie etwa Wedekind (1864—1918) und in Schweden Strindberg (1849—1916) zum Ausdruck bringen, pervers-erotische, voluntaristisch zu nennende Tendenzen, neben denen auch phantastische, ans Groteske streifende, z. B. im Roman von Hans Heinz Ewers, der Menschen ohne jeden Halt zeichnet und darin ganz nihilistisch sich gibt, sich andeuten. Beiderlei Tendenzen dürften in Zukunft erst zur vollen Blüte gelangen und würden einem zu fordernden Voluntarismus und Skeptizismus in der Philosophie entsprechen, wie wir sie vor 2000 Jahren in der griechischen Philosophie, als wirklichen Abschluß einer ganzen Kulturepoche, sich in der Tat entfalten sehen. Davon wird noch die Rede sein.

* * *

Als ich mir die bis jetzt vorgetragenen Anschauungen im großen und ganzen gebildet hatte, drängte es mich, wie Sie wohl glauben werden, dazu, nachzuprüfen, ob sie nicht auch auf andere Epochen der Kulturgeschichte angewendet werden könnten. Ich mußte mir ja sagen, daß sie erst durch Bestätigung an anderen Orten und in anderen Zeiten vollen

Wert gewinnen, nämlich zu einer Gesetzlichkeit der Entwicklung ausgebaut werden können. Zu solchem Ausbau aber trieb es mich unwiderstehlich; denn wie ist es möglich, für die Zukunft Vorstellungen, nach denen sie sich vollziehen dürfte, auszuarbeiten, wenn wir nicht in den Ablauf der vergangenen Zeit klaren Einblick haben? Wer für die Zukunft ein Programm entwerfen will — und das war von allem Anfang an mein Begehren —, der muß die wesentlichen Triebkräfte der Vergangenheit genau kennen, denn wie der Organismus aus einem Keim erwächst, so muß auch der künftige Kulturorganismus den vergangenen und gegenwärtigen Zuständen wie einem Keim entwachsen. Die Zukunft muß in der Vergangenheit vorbereitet sein, die eine kann nicht vollkommen der andern widersprechen. Hat man aber an einer Stelle den Werdegang aufgedeckt, so muß er auch allerorten erweisbar sein, muß einen gemeinsamen Anlauf in Hinsicht auf das Werdeziel bekunden; je mehr ich also meine Erkenntnis der früheren Geschichte zu erweitern und zu befestigen vermochte, desto klarer mußten mir die künftigen Möglichkeiten erwachsen.

Vor allem drängte es mich, in die griechische Kulturgeschichte einen Einblick zu gewinnen. Sie hat ja außerordentlich viel Verwandtes mit unserer Zeit, zeigt uns ein Werden, das dem unsrigen entspricht, zugleich aber auch ein Vergehen, das nach so Vielen auch unserer Zeit beschieden ist. Man redet von einem Kulturuntergange um die Zeit vor Christi Geburt und meint, daß das Christentum als Ersatz des Heidentums aufzufassen sei, als ein neuer Kulturanfang nach einem unaufhaltsamen Absterben; in diesem Sinne redet man aber auch von unserer Zeit, vom Untergange des Abendlandes, wie Oswald Spengler es genannt hat, und möchte daraus auf die Möglichkeit einer ganz neuen Kulturperiode schließen; d. h. einzelne wollen das, zu denen ich gehöre, andere glauben nicht an eine Erneuerung, ja noch andere leugnen überhaupt den Untergang, halten vielmehr unsere heutige Zeit für eine aufwärts führende. Sie entnehmen dieser kurzen Betrachtung sofort die Unsicherheit des heutigen Standpunktes und werden verstehen, daß es mich zu einer Analyse des Griechentums drängte, vor allem, da ich durch die Analyse unserer Zeit mich gut vorbereitet glaubte. Lassen Sie mich Ihnen nun das Ergebnis meiner zweiten Analyse mitteilen. Es dürfte Sie wohl interessieren und wird die heutige Stunde noch genügend füllen.

Selbstverständlich muß ich mich außerordentlicher Kürze befleißigen. Nur das Wichtigste greife ich heraus, und das stellt sich etwa in folgender Weise dar.

Ich beginne wieder mit der philosophischen Entwicklung. Diese zeigt nun sofort eine Besonderheit, die zur neueren Zeit nicht stimmt, die trotzdem unser Schema nicht erschüttert, nur in bedeutsamer Weise ergänzt. Zuallererst herrscht Übereinstimmung. Um 700 v. Chr. herum

ward in Griechenland eine neue Seelenstimmung geboren — sie gilt auch für die kleinasiatischen und italienischen Kolonien —, die dem Aufkommen, beziehungsweise der Erneuerung des Dionysoskultes entspricht. Mit dem unhistorischen Namen des Orpheus verbindet man die Erneuerung religiöser Mystik, die Entstehung einer Weltanschauungsform, welche ich bereits im dritten Vortrage charakterisiert habe. Daß das Jahr 700 ungefähr als Beginn der Epoche gelten kann, folgt aus der Entfaltung von Philosophie und Dichtung um 600, die beide den mystischen Kult zur Voraussetzung haben. Besonders Karl Joël hat diesen Ursprung der um 600 beginnenden jonischen Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik betont und nennt sie direkt eine Philosophie der Seele — ebenso hat Nietzsche die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, worunter er auch den Dionysoskult verstand, hervorgehoben! Die Naturphilosophie nun ist in ihrer Entfaltung für uns eine überraschende Erscheinung, denn sie tritt nicht als Einzelrichtung, wie der Vitalismus um 1500 im Westen, auf, sondern bietet sofort eine außerordentliche Fülle verschiedenartiger Denker, die eigentlich das Ganze der griechischen Philosophie vorwegnehmen. Alle wesentlichen Richtungen lassen sich feststellen, die ich Ihnen hier kurz in ihren Vertretern vorführen will.

Als Vertreter eines echten Vitalismus hat Pythagoras (um 532) zu gelten, der dem Mysterienkult am nächsten stand. Auf seine Zahlenmystik wies ich bereits im ersten Vortrage hin. Naturalisten sind Thales (um 585), Anaximander (um 547) und Anaximenes (um 546), diese Propheten des Urstoffes, dagegen Idealisten sind Xenophanes (geb. um 580), Parmenides (um 500) und Zenon von Elea (um 460), denen über der Idee des Alleinen alles Sinnliche, alle Veränderung mehr und mehr entschwand. Anaxagoras (zirka 500—428) können wir einen Individualisten nennen, da er in gewisser Hinsicht aristotelische Lehren vorausnimmt, doch wird er zumeist den Energetikern zugerechnet, unter denen Leukipp (um 450) und vor allem Demokrit (geb. zirka 460) berühmt sind. Aristipp und Antisthenes (beide um 400) bereiten den Stoizismus vor und dürfen als Voluntaristen gelten, Gorgias aber (im 5. Jahrhundert) und Protagoras (zirka 480—410), die berühmten Sophisten, sind echte Skeptiker und Nihilisten. All diese Denker erscheinen vor der Zeit, d. h. vor jenen Zeitpunkten, in denen wir sie, entsprechend dem Entwicklungsgang der neueren Philosophie, erwarten müßten. Trotzdem aber fehlen zu den entsprechenden Zeitpunkten die parallelen Denker nicht! So tritt die typische Naturphilosophie in Heraklit (um 500) und Empedokles (484—424) programmäßig auf, eine Kosmogenie ausbauend, die maßgebend für die gesamte antike Weltanschauung wurde; es folgen um 400 die Idealisten Sokrates (470—399) und Plato (427—347), dann um 350 Aristoteles (384—322), dieser berühmte Gegner der platonischen Ideenlehre, ein ausgesprochener Individualist, weiter-

hin die Energetik eines Epikur (341—270), der Voluntarismus der Stoa und der Skeptizismus der alexandrinischen Akademie, auf welch letztere Systeme ich noch zurückkommen werde.

Sie sehen, die in Westeuropa konstatierte Reihe im Entwicklungsgang der Philosophie ist auch hier gegeben. Sie bestimmt das allgemeine Denken, bringt erst zur vollen Geltung, was die großen Geister gleich im Beginn vorzeitig boten; sie ist das sozusagen naturgemäße Schema, während der Frühschwarm auf vereinzelte Erscheinungen sich beschränkt. Darin erinnert aber der Frühschwarm an den Spätschwarm, den wir in der neueren Zeit überall nach 1750, nach der Zäsur, nachzuweisen vermochten; beide sind meiner Ansicht nach auch in ähnlicher Weise zu begreifen. In ähnlicher, nicht direkt in identischer Weise! Erinnern wir uns, wie ich den Spätschwarm zu erklären suchte. Ich fand in der individualistischen Denkströmung die Gelegenheit zur Durchmischung der bereits gegebenen Systeme im individuellen Denken und diese Durchmischung, diese Bastardierung der Gedanken galt mir als Ursache für das Auftreten neuer, interessanter Systeme in gleichsam plötzlicher, überraschender Entfaltung. Mir als Biologen mußte sich der Vergleich mit der Bastardspaltung, mit dem Zerfall des komplexen Bastards in mannigfaltige Typen ohne weiteres aufdrängen; fragen wir nun aber, was diese Spaltung eigentlich bedeutet, so vermag ich nur die eine Antwort zu geben, die ich auch immer in meinen biologischen Kollegs vortrage, daß es sich dabei um eine idealistisch zu beurteilende Erscheinung handelt, die auch unabhängig von aller Bastardierung sich darbietet. In der Idee, in der geistigen Einheit alles Lebens liegt die Tendenz, in eine Mannigfaltigkeit aufzuspalten, die ihren vollen Formengehalt zutage treten läßt. Diese Tendenz, deren Existenz ich hier nicht näher zu begründen vermag, ist eine zeitlose, d. h. sie macht sich im vollen Umfange geltend, sobald nur im natürlichen Entwicklungsgang der organischen Stämme die Bedingungen dazu gegeben sind, und macht sich geltend auf doppelte Weise: einerseits rein spontan, ohne äußere Beeinflussung, und anderseits abhängig von äußeren Einflüssen, wie sie in der Bastardierung gegeben sind. Dabei ergibt sich ein schwarmweises Auftreten aller in einem Typ möglichen Formen, und zwar ein idealistisches, das als Früh- oder Primärschwarm bezeichnet werden kann, und ein individualistisches, das Spät- oder Sekundärschwarm heißen darf.

Diese geistige Aufspaltungstendenz hat man bis jetzt viel zu wenig scharf von der natürlichen Folgetendenz unterschieden. Man hat nicht beachtet, daß neben der natürlich bedingten Reihe eine geistig bedingte Breite sich geltend macht, beziehungsweise wurden beide nicht auseinandergehalten und demgemäß keine klare Vorstellung vom Entwicklungsgang in der biologischen und menschlichen Geschichte gewonnen. Man fand wohl streckenweise immer Reihen und baute darauf Entwicklungs-

schemen auf, aber das überraschende Auftreten von nicht in diese Reihen hineinpassenden Formen hat die Lehren immer wieder erschüttert und gegen sie skeptisch gestimmt. Ich stelle mich auf den prinzipiellen Standpunkt, daß wir immer beides: Schwarm und Reihe, nebeneinander fordern müssen, daß die Reihe wohl eine ununterbrochene ist, in der Weise, wie ich es früher dargelegt habe, daß sich zu ihr aber Schwarmbildungen gesellen, wenn in der Reihe die dazu nötigen Bedingungen sich darbieten. Sie sind nun in zwei Punkten geboten. Den einen Zeitpunkt lernten wir bereits kennen in der individualistischen Epoche, gleich nach der Zäsur: er liefert den als Bastardnachfolge zu beurteilenden Sekundärschwarm. Den andern Zeitpunkt lernen wir aber erst bei den Griechen kennen: er setzt ein in der vitalistischen Zeit, wenn die früher entstandenen Anlagen sich zu entfalten beginnen; er liefert den spontan entstehenden Primärschwarm.

Hier nun sei nachgetragen, daß der Primärschwarm in der neueren Philosophie nicht fehlt, nur viel weniger deutlich ausgesprochen erscheint als in Griechenland. Descartes vor allem, den wir eigentlich als Energetiker zu beurteilen haben, wie im zweiten Vortrage gezeigt ward, gehört hieher und manch anderer Denker, den ich aus Zeitmangel nicht nennen will; vor allem die umfangreiche Humanistengruppe des 16. Jahrhunderts, scheint mir schwarmartig ausgebildet, so daß man vielleicht direkt von einem Humanistenschwarm reden darf. Übrigens ist vielleicht auch die Gliederung der neueren Kultur überhaupt in drei parallele Stufen als Mannigfaltigkeitserscheinung im Sinne einer Schwarmbildung zu begreifen, worüber ich aber eine bestimmte Meinung zur Zeit noch nicht äußern möchte.

Was nun den Sekundärschwarm in Griechenland anlangt, so ist er wieder weniger klar entwickelt als im Westen, dennoch unverkennbar gegeben, denn nicht nur, daß auch nach der Zäsur Denker auftreten, vergleichbar denen vor der Zäsur, es erweist sich vor allem die Entfaltung der späteren Systeme als eine beschleunigte, so daß fast gleichzeitig mit Aristoteles alle abschließenden Systeme der griechischen Philosophie gegeben sind. Epikur, der die demokratische Energetik zu Ende dachte, lebte von 341 bis 270, Zenon aus Kition und Chrysipp, die Begründer der voluntaristischen Stoa, lebten um 250, und Pyrrhon, der Begründer der Skepsis, gar um 300 schon (360—270). Diese Schulen erhielten sich von ihrem Beginne an dauernd nebeneinander, doch darf man sagen, daß der Epikureismus vor allem im 3. Jahrhundert v. Chr. blühte, dann mehr und mehr die Stoa in den Vordergrund trat — sie war die Philosophie der Römer, die nach 200 ihre Herrschaft auf Griechenland und den Orient auszudehnen begannen —, und was die Skepsis anlangt, so beherrschte sie von ihrem Hauptsitz in Alexandria aus in den letzten Jahrhunderten vor Christi Geburt mehr und mehr die Welt. Alexandria war schon vor Christi Zeit das Kulturzentrum, von dem aus

alle Welt seine philosophische Bildung bezog; da nun hier die Skepsis zu Hause war, so erhellt die Bedeutung dieser Richtung für den Untergang des antiken Denkens, das dem Ansturm des jugendfrischen Christentums nicht mehr gewachsen war.

Aus alledem entnehmen wir, wie sich in der antiken Zeit die Entwicklung der griechischen Kultur bis zum Ende abspielte. Auf den Individualismus folgte wie im Westen die Energetik, dieser aber, die bei uns die Gegenwart beherrscht, folgte in der Antike noch der Voluntarismus, als Stoa ausgebildet, eine Willensphilosophie von vorwiegend strenger ethischer Färbung, und dieser wieder ein Skeptizismus, Nihilismus oder Atheismus, der alle Denkgewißheit untergrub und derart die antike Lebenskraft zerstörte. So wird es wohl auch uns in der nächsten Zeit ergehen. Auch wir kennen bereits voluntaristische und skeptische Systeme, aber ihre Vorherrschaft ist noch nicht nachweisbar, sie winkt uns erst in der Zukunft.[1]) Mit Notwendigkeit winkt sie uns! Denn unser Denken strebt mit unwiderstehlicher Kraft nach Entfaltung in all seine Konsequenzen und diese führen ganz von selbst zur Zernagung der Denksicherheiten. Die stoische Ethik, so imponierend sie uns auch erscheint, ist doch nur der resignierende Standpunkt eines auf alle Selbständigkeit der Vernunft bewußt verzichtenden Denkens, einer Schicksalslehre, die dem Willen wohl gestattet, innerlich frei sich auszuleben, äußerlich aber den Zufall zum Weltherrscher setzt. Die Apathie, d. h. die Gleichgültigkeit, die sogenannte überlegene Ruhe des Weisen, ist ebenso das Ideal der Stoa wie die Ataraxie, d. h. der in der Urteilsenthaltung gebotene Seelenfriede, das Ideal der Skepsis; beide aber sind kulturzerstörend, denn aller Kulturaufbau fordert Begeisterung und diese ist das gerade Gegenteil des Schlußideals der antiken Kultur.

Für heute zuletzt noch eine schlagwortartige Skizze der griechischen Kunstentwicklung. Sie ist uns wichtig, weil hier, wenn auch nicht aus dem Nichts heraus, doch sehr selbständig die Entfaltung der Dichtung und bildenden Kunst sich vollzog, so daß wir das vom Westen gewonnene Schema auf seine Naturgemäßheit hin prüfen können. Ich finde nun eine völlige Übereinstimmung beider Kulturkreise. Die griechische Dichtung beginnt im 7. Jahrhundert ganz ausgesprochen lyrisch-dramatisch, mit Einführung von tragischen Chören religiösen Gehaltes, aus denen im 6. Jahrhundert Tragödie und Komödie, religiöse Festspiele ernster und heiterer Natur hervorgingen. Aus ihnen entstand das Drama, wie man angibt 534 von Thespis begründet, das zeitgenössische

---

[1]) Es scheint übrigens, als wenn man die Wende zum Voluntarismus gerade in unsere Zeit setzen dürfte, wie auf politischem Gebiete das Aufkommen des Bolschewismus, des diktatorischen Sozialismus, bezeugt.

2. Siebenjahrhundert-Tabelle der Kulturgeschichte.

Siebenjahrhundert: 700 v. Chr. — 0.

		700—610	610—520	520—430	430—350	350—260	260—170	170—80	80—0
Philosophie	Reihe:	Orphische Mystik	Pythagoras 532	Heraklit 500, Empedokles 484—424	Sokrates 470—399, Plato 427—347	Aristoteles 384—322	Schule Epikurs	Stoa: Panaetius 185—110	Skepsis: Aenesidem 1. Jahrh. v. Chr.
	Schwarm:	**Na:** Thales 585, Anaximander 547, Anaximenes 546; **Ind:** Anaxagoras; **Eu:** Leukipp 450, Demokrit 460; **Vol:** Aristipp 400, Antisthenes 400; **Ni:** Gorgias im 5. Jahrh., Protagoras 480—410				**Eu:** Epikur 341—270;	**Vol:** Zenon aus Kition 264, Chrysipp 282—204;		**Ni:** Pyrrhon 360—270, Arkesilaos 316—241, Karneades 160—129
Dichtung		Chorspiele	Tragödie und Komödie	Zeitgenössisches Drama	Vollendung des Dramas	Hellenistische Dichtung			
		Archilochos und Tyrtaios im 7. Jahrh.	Alkäos, Anakreon, Pindar, Sappho im 6. Jahrh.	(Aeschylos 525—456, Sophokles 496—406)	(Euripides 480—406, Aristophanes 450—385)				
Bildnerei		Reliefbildnerei: Apollostatuen des 7. (und 6.) Jahrh.	Kanachos, Hagelades	Erzguß. Antenor, Kritias u. Nesiotes um 500; Myron, Phidias um 450; Polyklet gegen 400	Skopas, Praxiteles Anfang des 4. Jahrh.; Lysipp gegen Ende des 4. Jahrh.	Hellenistische Bildnerei (Porträtstil)			
Malerei		Strenge Vasenmalerei: Elphantos gegen 600	Vollendete Vasenmalerei: Eumares im 6. Jahrh.	Freskomalerei: Polygnot zu Anfang des 5. Jahrh. Tafelmalerei: Apollodor 450	Zeuxis, Parrhasios und Timanthes Anf. d. 4. Jahrh.; Apelles gegen Ende des 4. Jahrh.	Hellenistische Malerei			
Architektur		Jonischer Baustil (dorischer schon früher beginnend)				Korinthischer Baustil			

Siebenjahrhundert: 0—700 n. Chr.

	0—90	90—180	180—270	270—350	350—440	440—530	530—620	620—700
Philosophie	Gnosis: Simon Magus, Poimandres, Essäer	Gnostikerschwarm zwischen 100 und 200	Plotin 204—270			Dionysius Pseudoareopagita 500		
	Christus 0—30, Paulus; Apostolische Zeit; Philon 30 v.—50 n. Chr.	Nachapostolische Zeit. Irenäus 130—200 gegen Gnosis	Clemens † 216 und Origenes 185—252 für Gnosis; Tertullian 160—222 gegen Gnosis	Eusebius 265—340, Basilius 330—379, Gregor 331—394, Reichskirche 313	Augustin 354—430, Kampf gegen Pelagius 418 und Nestor 431	Kampf gegen die Monophysiten 451	Kampf gegen die Monotheliten 680	
Kunst	Basilikenstil und Mosaikmalerei				Kuppelstil und Heiligenmalerei			

Siebenjahrhundert: 700 n. Chr. — 1400 n. Chr.

		700—790	790—880	880—970	970—1050	1050—1140	1140—1230	1230—1320	1320—1400
Philosophie	Reihe	(Mohammed 571—632) Schiitentum und Sufismus, Sunnitentum	Eriugena 810—877 Kulturentfaltung in Bagdad und Südspanien	Weiterer Ausbau durch Alfarabi † 950, Avicenna 980—1037, Avempace † 1138, Averroës 1126—1198		Roscellin 1050—1120, Anselm 1033—1153, Abälard 1079—1142	Grosseteste 1175—1253, Roger Bacon 1210—1290	Duns Scotus 1270—1308	Wilhelm v. Ockham 1300—1349, Pariser Skepsis
	Schwarm					Bernhard 1091—1153, Hugo v. St. Viktor 1096—1141, Alexander v. Hales 1170—1245, Bonaventura 1221—1274, Albertus Magnus 1193—1280, Thomas v. Aquino 1227—1274, Amalrich † 1207, Eckhart 1260—1327, Ruysbroeck 1293—1381, Tauler 1300—1361, Seuse 1300—1365			
Kunst		Arabischer Baustil und Arabeske				Romanisch-gotischer Baustil und Fenstermalerei Epische Heldendichtung und Minnesang. Polyphoner Musikstil			

Stoffe behandelte. Durch Aischylos (525—456) und Sophokles (496—406) rasch zu hoher Blüte emporgetrieben, fand es seine formale Reife und Vollendung durch Euripides (480—406), neben dem Aristophanes (450—385) die Komödie zur Vollendung brachte. Das euripideische Drama hat nicht mehr die Kraft der früheren Dichtung, aber an Form bedeutet es den Gipfelpunkt vor der Zäsur. Nach der Zäsur folgte auch in Griechenland das Sittendrama, das über die hohe Form der alten Zeit hinwegging zum freieren Unterhaltungston und vor allem die Chöre abschaffte. Weitere zeitliche Nuancen im Drama vermag ich nicht zu unterscheiden.

Die Entfaltung der bildenden Künste geht durchaus parallel zu der der Poesie. Was den Baustil anlangt, so charakterisiert den Kulturaufstieg vor der Zäsur der dorische und jonische Tempelstil, von denen der erstere bereits in homerischen Zeiten, um etwa 900 v. Chr., beginnt, der letztere im 7. Jahrhundert zuerst einsetzt. Der korinthische Baustil folgt unmittelbar nach der Zäsur und charakterisiert die Periode des Niederganges. Es ist nun sehr bemerkenswert, daß wir in diesem Entwicklungsgang des griechischen Tempelstils eigentlich durchgeführt finden, was für die deutsche Gotik zu fordern wäre. Die Gotik beginnt auch ein paar Jahrhunderte vor 1400, ihre natürliche Entwicklung wurde aber unterbrochen, vermutlich weil, wie ich schon betont habe, das Deutschtum selbst nicht rein zur Entfaltung kam, sondern vom christlichen Denken gemeistert ward. Der Entwicklungsgang der griechischen Architektur läßt uns ahnen, was wir durch diesen unglückseligen Umstand verloren haben.

Was die Plastik und Malerei anlangt, so wäre es wohl schön, ihre glänzende Entwicklung genauer zu verfolgen, aber die Zeit fehlt dazu und für unsere Zwecke genügt eine rasche Übersicht. Wir sehen aus einem archaisch strengen Stil, der das 7. und 6. Jahrhundert beherrscht — in der Malerei herrscht speziell die Vasenmalerei —, mit Beginn des 5. Jahrhunderts die herrlich freie Formkunst der perikleischen Zeit, die ewige Normen setzende Plastik eines Phidias und Polyklet und die räumliche Tafelmalerei eines Apollodor hervorgehen, sehen ferner diese fortgeschrittene Kunst ihre volle Reife gewinnen in der unübertroffenen Bildnerei eines Skopas, Praxiteles und Lysipp sowie in der von den Alten so hochgerühmten Malerei eines Zeuxis und Apelles, die alle dem 4. Jahrhundert angehören. Es wird uns dabei klar, daß das Rokoko, das jener glänzenden Zeit entspricht, der europäischen Kunst viel schuldig geblieben ist, nur in der Musik zu entsprechender Höhe sich erhob. Die Zeit nach der Zäsur ist wieder Zeit des Verfalls. Auch damals gab es wohl eine Fülle herrlicher Bildwerke und Malereien, aber die frühere Größe ward nicht wieder erreicht, und da es mir auch hier unmöglich ist, nach Richtungen zu klassifizieren, so verzichte ich auf weitere Besprechung.

Damit schließe ich für heute. —

Etwas viel mußte ich Ihnen heute bieten, aber ich glaubte, gerade durch gedrängte Zusammenfassung des Riesenmaterials die Hauptmomente seiner Entfaltung besonders drastisch vor Sie hinstellen zu können. Man vergleiche übrigens zu allem Vorgetragenen die beigegebenen Tabellen. Das nächste Mal nun fahren wir in unserer Untersuchung der Kulturentfaltungen fort, wobei wir zu, wie mir scheint, überaus wichtigen Resultaten gelangen werden.

---

5. Vortrag.

Das verflossene Kulturzeitalter.

Wir haben in der letzten Vortragsstunde viel erreicht. Zwei Kulturepochen von größter Bedeutung, die der neueren Zeit und die der Antike, wurden analysiert und verglichen und dabei ergab sich uns ein für beide gültiges Entwicklungsschema, das ich das der kombinierten Folge und Breite, der achtfach gegliederten Reihe und des doppelten Schwarmes nennen möchte. Acht Perioden eines fortschreitenden Entwicklungsganges reihen sich gleichförmig hintereinander, sich verteilend auf eine aufsteigende Hälfte der Epoche, in der aus innerem Antriebe heraus Kultur geschaffen wird, und auf eine absteigende Hälfte, in der die Umwelt Ursache der Kulturschöpfung ist. Zwischen Aufstieg und Abstieg klafft die Zäsur; nach 350 Jahren der Begeisterung für das innere konstruktive Können schlägt die Stimmung um und man läßt sich jetzt von außen beeinflussen, gerät in den Bann der Erfahrung, damit aber in zahllose zufällige Abhängigkeiten, die das innere Leben mehr und mehr zerstreuen, des Zusammenhanges berauben. Das Altertum zeigt deutlich, wohin die heteronom bestimmte Lebensführung führt, nämlich zum Untergange der Kultur, insofern alles von einer unwiderstehlich sich durchsetzenden Skepsis zerstört wird.

Kompliziert wird das Ablaufsbild durch die geistig bedingte Breite der Entwicklung, durch das Auftreten zweier Schwärme, eines Primärschwärmes vor und eines Sekundärschwarmes nach der Zäsur, in denen die in jeder Epoche mögliche Mannigfaltigkeit gleichsam zeitlos, als ein farbiges Schauspiel, das aus dem Reichtum der Idee erfließt, sich darbietet. Die Reihe ist natürlich bedingt, in ihr kommt die der Natur eigene Periodizität zum Ausdruck, aber die zeitlose Fülle des Geistes tritt, sobald sich nur die Gelegenheit bietet, gleichsam explosiv zutage und umkleidet die naturgemäße Folge mit oft verwirrendem Reichtum. Hier hat man sich als wesentlich vor Augen zu halten, daß die Schwärme nicht organisch in den Entwicklungsgang hineingehören, sondern ihre Vertreter Einzelerscheinungen sind, die wohl Anregung bieten, aber den Kulturablauf nicht wesentlich bestimmen. Was dauernd wirken soll, muß als Glied der Reihe eignen, denn nur dann hat es das natürliche Empfinden für sich und setzt sich ganz von selbst durch. So wenigstens erfasse ich das Verhältnis des Schwarmes zur Reihe.

Wesentlich ist also das Problem der Reihe. Und da drängt sich nun die Frage auf: Wie verknüpfen sich die Reihen miteinander? Wie ist die antike Reihe mit der der neueren Zeit verbunden? Ich glaube, diese Frage stellt jeder, der Interesse für das geschichtliche Werden empfindet, denn er wird sich sagen, daß hier eigentlich das Hauptproblem der Geschichte liegt, das vor allem wichtig für die Beurteilung der Zukunft ist. Was folgte auf die Antike, wie ist es zu beurteilen und wie führte es über zur Renaissance? Diesen Fragen können wir nicht aus dem Wege gehen und ihre Beantwortung hat uns heute zunächst zu beschäftigen. An die Antwort schließen dann wieder andere Fragen an, die auch beantwortet werden müssen, und so harrt unser heute wieder eine ausführliche geschichtliche Untersuchung, die aber, wie ich versprechen darf, zu einer abschließenden Beurteilung der Geschichte als eines Entwicklungsganzen führen wird.

Daß mit Christi Zeit die Welt eine andere ward, das erhellt schon aus der Geburt des Christentums. Eine neue Menschenseele ward geboren, die sich fundamental von der antiken unterscheidet. Aber es wäre ein Irrtum, die Erneuerung auf das Christentum beschränkt zu denken. Auch das Heidentum rang in sich nach Erneuerung. Damals kam es zur Wiedergeburt der alten Mysterienkulte, die alle in Rom Anhänger genug fanden. Besonders Persien und Mesopotamien waren der Ausgang junger Religionen. Die mandäische Religion erneuerte die Zarathustralehre, die später auch von Manes, um 242 n. Chr., wieder aufgenommen ward (Manichäismus), und durch Simon Magus erstand die Gnosis, die in einem Teil ihrer Sekten persische Anschauungen ausbaute. Die Gnosis war überhaupt eine den ganzen westlichen Orient umspannende Erscheinung, an ihrer Begründung beteiligten sich auch Ägypten und Palästina, beide um Christi Zeit.

Die Gnosis ist Wurzel des Christentums — wird doch Christus selbst ein Gnostiker genannt! —, zugleich auch Wurzel der plotinischen Emanationslehre, die für die Zukunft die allergrößte Bedeutung gewinnen sollte. Wir müssen mit der Gnosis in der Betrachtung einsetzen, denn es handelt sich bei ihr um die Grundlagen der neueren Kultur. Grundgedanke der Gnosis war die Idee, daß allen Menschen göttliches Wesen innewohnt. Sie tragen in sich selbst das Heil, nur wie dies zu verstehen ist, unterscheidet jüdisch-christliche und heidnische Gnosis. Der Unterschied erhellt am besten aus dem Begriff des Logos, der in den Systemen eine zentrale Rolle spielt. Für jüdische und heidnische Gnosis gilt zunächst gemeinsam, daß der Logos sich in jedem Menschen inkarnieren kann; Mensch und Logos sind im Grunde eins. Der Logos gilt im speziellen als Träger des Vernunftgehaltes der Welt, in welchem Sinne vor allem der jüdische Philosoph Philon von Alexandrien (zirka 30 v. Chr. bis zirka 50 n. Chr.) den Begriff, in Anschluß an Plato, klar herausgearbeitet hat. Während aber bei den Juden der

Logos eine Person ist, der Messias, der zwischen Gott und Welt vermittelt, ist er dagegen bei den Heiden eine Weltgottheit, ist der Ideengehalt der Welt, der selbständig neben Gott steht. Heidnische Gnosis bejaht im Logosbegriff die Welt, steigert unser Wesen in diesseitiger Vergottung, jüdische Gnosis aber verneint im Logosbegriff die Welt, denn der Logos gilt als Mittler zwischen Gott und Welt und bringt den Menschen die Erlösung. Wir begegnen hier dem im dritten Vortrage bereits bei Besprechung der Heldentypen dargelegten Unterschied zwischen jüdischer und arischer Religiosität, nur ist zu beachten, daß die aus dem Persischen stammenden Systeme vielfach einer messianischen Auffassung des Logos zuneigen, entsprechend dem durch Zarathustra ausgearbeiteten Heilandgedanken, der nicht als originell arisch zu gelten hat. Dadurch wird auch das Bild der heidnischen Gnosis getrübt und dem der jüdischen — und späteren christlichen — angeähnlicht, doch gibt es Systeme mit klar ausgesprochener Weltgottidee, in denen das Heidentum, wie auch in den gleichzeitigen Mysterienkulten, rein in Verjüngung wieder auflebt.

Das 1. Jahrhundert nach Christi Geburt war der Grundlegung des neuen Menschen geweiht. Im Christentum begegnet uns hier sofort eine erste Entwicklung, die den Christen vom Gnostiker trennt. Während Christus als Gnostiker gelten kann, insofern er sein Verhältnis zu Gott nicht als einzigartiges, sondern als allen Menschen zugängliches erfaßte, betonte bereits Paulus die Unvergleichbarkeit Christi mit den anderen Menschen, seine besondere Natur als Sohn Gottes, seine Mittlerschaft zur Erlösung, seinen Opfertod zur Errettung aller. Johannes, der Verfasser des vierten Evangeliums, formte sogar den Logosbegriff im Sinne einer Wesensgleichheit von Vater und Sohn, was zur Entrechtung des Menschen führte; so trat das Christentum bereits im 1. Jahrhundert aus der Gnosis heraus und diese Trennung verschärfte sich immer mehr, als nun das 2. Jahrhundert daranging, die innere Kircheneinheit, die theoretischen und praktischen Grundlagen der neuen Religion, genauer auszubauen. Damals, das müssen wir bedenken, war gerade Blütezeit der Gnosis; es entstanden die schier zahllosen Systeme der mehr oder weniger christlich gefärbten Gnosis des Satornil (um 120), des Basilides (um 125), des Cerinth (um 115), des Cerdon (um 140), des Marcion (um 144), des Karpokrates (um 130), des Bardesanes (um 154), vor allem des Valentinus (um 140), das das größte Ansehen genoß. Aus der riesigen Zahl der Systeme, in denen wir direkt einen Primärschwarm vor Augen haben — ich möchte vom Gnostikerschwarm reden —, ermißt man ihre ungeheure Bedeutung für jene Zeit und dem entsprach der Kampf des Christentums gegen die Gnosis, der bereits von Irenäus (zirka 130—200) und Tertullian (160—222) mit Leidenschaft geführt wurde. Er steigerte sich noch, als im 3. Jahrhundert so bedeutende christliche Denker wie

Clemens von Alexandrien († 216) und vor allem Origenes (185—252), der größte Theologe seiner Zeit, für die Gnosis Partei nahmen, ja diese Zeit, die nach der äußeren Entfaltung des Christentums, nach dem weltlichen Ausbau der Kirche rang, war ganz erfüllt von Kämpfen gegen die Gnosis, während die junge Lehre zugleich sich mit der heidnischen Philosophie bekanntzumachen und zu ihr Stellung zu nehmen gezwungen war. Die Kirche wuchs an Bildung, sie eroberte sich kämpfend die geistige Welt. Das 4. Jahrhundert zeitigte die großen Kirchenväter Eusebius von Cäsarea (265—340), Basilius den Großen (330—379), Gregor von Nyssa (331—394) u. a., die mit Plato gut vertraut waren und alle Gedanken der alten Kultur gern akzeptierten, soweit sie mit dem Kirchenglauben vereinbar waren. Der Kirchenbau selbst erhielt auf dem Konzil zu Nicäa (325), auf dem Athanasius (296—337) seinen Sieg über Arius errang, gleichsam seinen ersten Abschluß. Damals wurde die Wesensgleichheit Christi mit Gott als Glaubensbekenntnis durchgesetzt: nicht bloß gottähnlich ist Christus, wie Arius vertrat, sondern gottgleich, wofür Athanasius sich einsetzte und was für alle künftige Zeit als Dogma festgelegt wurde. Damit aber war die Gnosis definitiv erledigt und überhaupt die Stellung des Christentums im Rahmen der heidnischen Kultur fest umgrenzt.

Auch die äußere Machtstellung der Kirche war damals errungen. 313 hatte Konstantin im Edikt von Mailand Freiheit der Religionsübung zugestanden und 380 ward das Christentum von Theodosius als Reichskirche anerkannt. Die erste Epoche christlicher Kulturentwicklung schließt damit ab; das Jahr 350 kann als ein bedeutsamer Entwicklungseinschnitt gelten.

Bevor wir weitergehen, haben wir aber noch des großen heidnischen Philosophen Plotin (204—270) zu gedenken, in dem sich das Heidentum zu einer letzten ungeheuren Kraftleistung gegen das Christentum aufschwingt, und wenn es auch nicht zum Siege gelangt, vielmehr abgewiesen wird und gerade durch diese Abweisung indirekt die christliche Position verstärken hilft, so bleibt es doch im Gewand der plotinischen Lehre eine dauernde Gefahr für die Kirche, die immer erneut am Dogma rüttelt und der arischen Religiosität eine sich allmählich steigernde Macht verleiht. Plotin ist, wie man sagen darf, der Vater der späteren deutschen Mystik, die viel mehr aus griechischer Wurzel stammt als aus germanischer. Wie es ihn mit der deutschen Mystik verbindet, das wird uns die folgende Übersicht lehren.

Gerade diese Verbindung nötigt uns aber, das System Plotins ein wenig genauer zu berücksichtigen. Plotin stellte der jüdisch-christlichen Schöpfungslehre die heidnische Emanationslehre gegenüber. Kern dieser, die das Christentum an der Wurzel treffen sollte, ist die Vorstellung eines zeitlosen Hervorgehens der Welt aus Gott und der Rückkehr der Welt in Gott. Nur begrifflich läßt sich eine Entstehung der

Welt aus dem göttlichen Urwesen vertreten, in Wahrheit aber sind Gott und Welt zugleich und nur am Philosophen liegt es, ob er die Welt als das Eine (Gott) oder als das Viele, beziehungsweise als Zwischenstufen zwischen beiden erfaßt. Vier Stufen unterscheidet Plotin im ganzen: zunächst das über alle Bestimmungen hinausliegende Eine, aus dessen Überfülle alles erfließt, dann den Geist, der den Ideengehalt der Welt umschließt, dann die Seele, in der der Geist zur Wirkung wird, und endlich die Materie als Träger dieser Wirkung, ein Emanationsprodukt der Seele selbst. Diese geniale Vorstellung bedeutet nun nicht allein einen Angriff gegen die christliche Schöpfungslehre, sondern, und das möchte ich hier vor allem betonen, zugleich eine Veränderung im heidnischen Denken selbst, die für das Verständnis der ganzen nachchristlichen Kulturzeit die allergrößte Bedeutung hat, denn sie bricht mit den älteren Kosmogenien, die noch bei Origenes eine Rolle spielen, die auch die Apokalypse zum Ausdruck bringt, gemäß welchen die Welt periodisch sich entfaltet und zugrunde geht, periodisch ihre Erneuerung findet. Davon befreit sich die Plotinsche Lehre radikal, indem sie die Zeitlosigkeit des Weltwerdens betont, indem sie also an Stelle der naturalistischen Auffassung der Antike eine geistige Auffassung setzt. Und eben in dieser Veränderung liegt ihre Bedeutung für die Zukunft.

Der eine Mann, Plotin, steht für das ganze Heidentum, rettet die arische Weltanschauung, indem er sie weiterentwickelt. Vom objektiven historischen Standpunkt aus erscheint er an philosophischer Kraft den gleichzeitigen Christen überlegen und es kann uns daher nicht wundernehmen, daß auch in der Kirche, nicht bloß bei Origenes, sondern auch bei Basilius d. Gr. u. a., platonische Gedanken zähe sich erhielten, daß das Christentum in mühsamen inneren Kämpfen nur langsam vorwärtsschritt. Aber nach der Zäsur erwächst der Kirche ein Titane, der ihr das eigentliche Fundament legt und stärker als jeder andere ihr die unbedingte Übermacht sichert. Das ist Augustin, der größte aller Kirchenväter, der von 354 bis 430 lebte. Er tritt uns zeitlich entgegen an der gleichen Stelle, an der wir nun schon zweimal überragende Gestalten angetroffen haben, nach der Zäsur, wenn der Individualismus in einzelnen Gehirnen die Fülle der bereits errungenen Weltbilder zusammenfaßt und in mehr oder weniger geschlossenen Synthesen auszugestalten sucht. Augustin ist eine Parallelfigur zu Aristoteles und zu Kant, die wir beide bereits erwähnt und in ihrer Eigenart gewürdigt haben. Er ist zugleich eine Gegengestalt zu Plotin, in dem sich die heidnische Philosophie des Aufstieges vollendete, in dem der natürliche Entwicklungsgang seine höchste Blüte trieb, als selbstverständliche Folge aus den gegebenen Prämissen, während Augustin durch und durch Individualist ist, sich der älteren Strömung bewußt entgegenstellt und rein subjektiv ein Weltbild sich entwirft. Gerade die Subjektivität

zeichnete ihn aus; er ward zum Vater des subjektiv empfindenden Christentums, das nun erst vom objektiven Heidentum sich restlos ablöste.

Der Subjektivismus Augustins war ein ausgesprochen ethischer. Er stellte den Menschen auf sich selbst, ließ ihn die volle Verantwortung seines Tuns tragen, unterordnete ihn aber zugleich aufs stärkste Gott und Christus, welch letzterer als Sohn Gottes vom Menschen scharf getrennt wurde. In Betonung der Selbstgewißheit des eigenen Bewußtseinserlebens mutet Augustin ganz modern an, erscheint direkt als Vorläufer von Descartes, dessen Ausspruch: je pense, donc je suis, ja bekannt ist; aber diese Selbstgewißheit führte ihn gerade zur Feststellung menschlicher Schranken gegenüber der Gottheit, die allein vermag, für alle Menschen insgesamt die Verantwortung zu übernehmen, ohne deren gnädige Vermittlung ein Heilsgewinn unmöglich ist. Dieser fundamentalen christlichen Lehre gibt eigentlich erst Augustin die genügende Unterlage und er gibt sie ihr nicht nur im ethischen Sinne, durch Analyse unserer seelischen Kraft, sondern auch im kosmischen Sinne, indem er — und das ist einer seiner Hauptgedanken — die Ideen, den Geistesgehalt allen Seins, das Vorbildliche der Welt, in Gott verlegt, der Welt selbst entreißt. Augustin anerkennt wohl die platonischen Ideen, aber sie existieren nach ihm nur in Gott; in der Welt gibt es nur samenhafte Gedanken, die aller Entwicklung die Wege weisen.

Damit war das Christentum erst wirklich vollendet. Nun stand es da als sicherer Fels, an dem alle feindlichen Angriffe zerschellen mußten. An Angriffen fehlte es in der Folgezeit auch nicht. Um 500 suchte Dionysius Pseudoareopagita die Gnosis, speziell im plotinischen, also heidnischen Gewande, zu erneuern, aber er wurde verdammt und wir kennen heutzutage selbst seinen richtigen Namen nicht — er hatte sich nach einem apokryphen Apostelschüler genannt, um seine Mystik der Kirche annehmbar zu machen! Von weiteren Angriffen erwähne ich nur kurz den von Pelagius, der von Augustin selbst abgewiesen ward, den von Nestor von Antiochia, welchen das Konzil von Ephesus 431 verdammte, und den der Monophysiten, später der Monotheliten, die 451 auf dem Konzil von Chalkedon und 680 auf dem Konzil von Konstantinopel verworfen wurden, lauter Angriffe, die dem Menschen in Christus ein größeres Recht einräumen wollten, als die Kirche zugestand. Die individualistisch denkende Kirche konnte derlei gnostische Reminiszenzen nicht dulden und hat sie auch in späterer Zeit nie geduldet.

Hier wollen wir die Betrachtung abbrechen, denn mit der Vollendung des Christentums vollendet sich zugleich die erste Epoche der nachchristlichen Kulturentwicklung, die ich bis 700 beraume. Warum bis 700, das wird sogleich ersichtlich werden, wenn wir die zweite Epoche in Angriff nehmen, lassen Sie mich nur zum Schlusse ganz kurz noch ein

paar Worte über die Kunst jener Zeit sagen. Ein paar Schlagworte nur, denn zu mehr reicht unsere Zeit nicht. Nur Baukunst und Malerei seien berücksichtigt. Da führe ich an, daß vor der Zäsur der Basilikenstil entstand, die erste Form der christlichen Kirche, und in dieser als Schmuck die Mosaikmalerei, beides neue Elemente, die sich im ganzen Mittelalter wirksam erwiesen. Die Zeit nach der Zäsur brachte den zentralen Kuppelstil, der vor allem den Osten beherrschte — man denke an die unter Justinian (527—565) entstandene Sophienkirche in Byzanz —, und fügte die Heiligenmalerei hinzu, die auch vor allem in der byzantinischen Kunst heimisch war. Auf alle weiteren Unterscheidungen wollen wir hier verzichten.

* * *

Nun wenden wir uns der Zeit von 700 bis 1400, der Übergangszeit von der altchristlichen Epoche bis zur neueren Zeit, zu. Sie zeigt uns vor allem bis 1050 eine außerordentliche Unfruchtbarkeit auf christlichem Gebiete. Da tritt uns nur eine große Denkergestalt entgegen, die des Schotten Eriugena (810—877), der am Hofe Karls des Kahlen lebte und die Kirche in plotinischem Sinne, unter direkter Anlehnung an Dionysius Pseudoareopagita, zu reformieren suchte. Dieser Versuch gelang nicht, aber er ist uns aus doppelten Gründen interessant: insofern er einerseits Regungen germanischer Kraft erweist, die gegen die Vergewaltigung durch das ethische Christentum aufbäumen, anderseits aber auch zeigt, daß dieser Kampf griechische Momente verwertet, nicht germanische, aus dem einfachen Grunde, weil eine germanische Weltanschauung eigentlich überhaupt nicht vorlag. Denn niemand hatte noch das germanische Denken in geschlossener Darstellung zusammengefaßt; die Edda, diese altnordische Überlieferung, entstand damals erst. So mußten die Germanen an östliche Überlieferungen anknüpfen und das entnervte alles Widerstreben gegen die Kirche ohne weiteres.

Die ganze Lebenskraft der um 700 sich vollziehenden Weltverjüngung ging, so macht es den Eindruck, in den Islam ein. Der Islam ist Träger einer neuen Kultur in der ersten Hälfte der zweiten nachchristlichen Epoche; er ringt sich mit einer Kraft ohnegleichen in kurzer Zeit empor und schmettert allen Widerstand siegreich zu Boden. Wegen dieses ungeheuren latenten Kraftgehaltes brandete er wohl auch schon vor der Zeit empor. Mohammed, so dürfen wir sagen, war um 700 fällig, aber er trat bereits 620 in Erscheinung.

Um gleich diese „Vorzeitigkeit" verständlich zu machen, möchte ich Mohammed als Glied eines Sekundärschwarmes in der altchristlichen Periode bezeichnen, als verspäteten Mystiker auf semitischem Gebiete, das ja für die Entfaltung des Christentums nicht minder in Betracht kommt als das arische. Er errang sich zunächst auch nur eine äußerliche

Vorherrschaft; mit voller geistiger Stoßkraft setzte der Islam erst um 700 ein; erst lange nach Mohammeds Tode begann die innere Entwicklung. Im Koran steckt sie nur zum geringsten Teile, da kommt neben praktischen Vorschriften vorwiegend uraltes Lehrgut zur Geltung; aber der Islam erweckte bei seinem äußeren Siegeszuge durch die Welt auch die inneren Geisteskräfte der Arier und Semiten, die machtvoll in ihn einströmten und eine hohe Lehre entwickelten, welche später auf das Christentum zurückwirkte. Zunächst traten jugendliche Strömungen auf persischem und altrömischem Gebiete in ihm auf. In Persien erstand im 8. Jahrhundert das Schiitentum, dessen Gedankenzentrum die Idee des heiligen Imam ist, die Lehre von der göttlichen Seelensubstanz des Propheten, die sich in seinen Nachfolgern oder im Verborgenen erhält und auf die allein der Anspruch auf Herrschaft aufgebaut werden kann, nicht auf den Willen der Gemeinde, wie die sunnitische Orthodoxie es altarabischer Sitte gemäß vertrat. Die Imamlehre kennt ein aristokratisches, kosmisch begründetes Königtum, die Orthodoxie dagegen einen demokratischen, individualistisch geprägten Staatsgedanken. Und im Westen entstand zu gleicher Zeit der Sufismus als Fortbildung der plotinischen Emanationslehre. In Spanien, während der Maurenherrschaft, erreichte er seine höchste Blüte. Sein Grundgedanke ist der Begriff des Universalintellekts im Sinne Plotins und der Gnosis, aus dem der Einzelne seelisch geboren wird und in den er nach dem Tode wieder eingeht. Die individuelle Unsterblichkeit wird bestritten, dagegen die kosmische bejaht. In solchen arischen Gedanken wurzelt die hohe geistige Eigenart des Islam: sein Glaube an magische Fähigkeiten, an Geister als kosmische Potenzen, an Astrologie und Alchemie, der ganze bewundernswerte Sinn fürs Märchenhafte, vor allem seine herrliche Kunst, der arabische Baustil mit seiner dekorativen Gliederung, seinen nicht konstruktiven, sondern nur Stimmung schaffenden Spitzbogen und Minaretts, seinen arabeskenartigen Ornamenten, seiner mystischen Flächenbehandlung.

In der Zeit bis 1050 steht die Welt im Banne des Islam. Seine gedankliche Entfaltung zeitigte sehr rasch auch eine äußerliche Blüte, die anfangs des 9. Jahrhunderts im Abassidenreich in Bagdad — ich erinnere an Harun al-Raschid — und im Maurenreich in Südspanien zum Ausdruck kam. Damals war der Islam Kulturträger der Welt und seine charakteristische Kultur ward ausgebaut von berühmten Philosophen, unter denen besonders hervorleuchten Avicenna (980—1037), Avempace († 1138), Abubaker (1100—1185) und Averroës (1126—1198). Sie alle bilden eine innere Einheit, in der es schwer fällt, Richtungen zu unterscheiden; nur für die letztgenannten, die nach der Zäsur lebten, ist eine Hinneigung zu Aristoteles zu verzeichnen, man nennt vor allem Averroës direkt einen Aristoteliker. Aber im allgemeinen ist der Islam auf die Idee des Universalintellekts gleichsam festgelegt. Sie wirkt in

ihm auch nach der Zäsur nach und klingt noch heute in ihm fort, wie ja auch die alte Kultur nach Christi Geburt in Ost und Süd fortgeklungen hat.

Mit 1050 änderte sich die Situation in Europa von Grund aus. Nach der Zäsur regt sich aufs neue christliches Denken, und zwar charakteristischerweise in ausgesprochenem Gegensatz zum islamitischen. Neben dem Gegensatz des Individualismus im allgemeinen zum Universalismus, der auch für die Mohammedaner gilt, ist es gerade eine Differenz im Individualismus selbst, die die Scholastik von Averroës scheidet. Noch anders gesagt: nur scheinbar kommt Aristoteles bei den Christen, durch Vermittlung der Araber, zum Siege, in Wahrheit entfaltete sich hier der Augustinismus, der das Individuum ethisch faßte, nicht kosmisch.

Darunter verstehe ich folgendes. Wir werden hier am klarsten sehen, wenn wir den sogenannten Universalienstreit berücksichtigen, mit dem sich die gesamte Scholastik beschäftigte. Unter universalia ante rem verstand die Scholastik die platonischen Ideen, also selbständige allgemeine Wesenheiten, die den Individuen dem Sein nach vorausliegen. Für diese trat z. B. Eriugena ein, den wir als einsame Riesengestalt vor 1000 bereits in seiner arischen Veranlagung gewürdigt haben. Unter universalia in re verstand man dagegen die Begriffe als reale Gebilde, vermeintlich im Sinne des Aristoteles, die nur in den Individuen, nicht unabhängig von ihnen existieren sollten. Und universalia post rem nannte man die Begriffe rein als subjektive Zusammenfassungen des Ähnlichen gedacht, als abgeleitete Namen. Die ersten beiden Anschauungen wurden Realismus — extremer und gemäßigter — genannt, die dritte hieß Nominalismus. Der gemäßigte Realismus galt als der eigentlich christliche Standpunkt, der extreme Realismus als heidnisch und ketzerisch, der Nominalismus als Entartung. So urteilten die Scholastiker und wähnten sich in ihrem Denken eins mit Aristoteles. Aber diese Übereinstimmung war, wie auch Eucken betont, nur ein Mißverständnis und trug der echten aristotelischen Auffassung nicht Rechnung, während zwischen Aristoteles und Averroës dagegen wirkliche Identität bestand.

Denn während der Grieche und der Maure die Natur echt kosmisch, mit selbständiger Potenz ausgestattet, urewig neben Gott erfaßten, galt sie den Scholastikern als erschaffen, als bloße Wirkung eines göttlichen Schöpfungsaktes, und erst recht galt ihnen die Menschenseele als von Gott geschaffen, nicht als selbständiger Naturinhalt. Das universale in re war also nur ein mitgeteiltes Samenkorn im Sinne Augustins, keine echte Naturpotenz; es war eine göttliche Aussaat in die Natur, eine von Gott garantierte Grundlage, kein unabhängig Seiendes. Das ist der große Unterschied des Aristoteles und Averroës zur Scholastik, der beide Denkergruppen höchst bedeutungsvoll trennt.

Die Scholastik an sich ist nun biologisch verstanden Reihe und Schwarm zugleich, ein Schwarm von geradezu glänzender Entfaltung. Die Reihe beginnt mit Anselm von Canterbury (1033—1109), dem ersten hervorragenden Scholastiker, der durch seinen ontologischen Gottesbeweis und seine Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben — credo ut intelligam — bekannt ist. Sie setzt sich fort über naturalistische Denker, wie Grosseteste (1175—1253) und Roger Bacon (1210—1290) zu Duns Scotus (1270—1308), den wir als Voluntaristen, wegen seiner Betonung des Willens gegenüber dem Intellekt, zu beurteilen haben, und läuft aus in den Nominalismus des Wilhelm von Ockham (1300—1349) und dessen Schule, den Pariser Skeptizismus, mit dem das selbständige scholastische Denken endet. Daneben imponiert nun ein Schwarm von blendendem Reichtum. Die größten Scholastiker, die den intellektuellen Realismus ausgestalteten, gehören hieher, so vor allem Alexander von Hales (1170—1245), Joh. Bonaventura (1221—1274), Albertus Magnus (1193—1280) und Thomas von Acquino (1227—1274), von denen der letztere direkt wie eine Erneuerung Augustins, als ein Denker von außergewöhnlichen Dimensionen, anmutet. Er vereinte in sich das ganze Wissen seiner Zeit und brachte es in seinen Summen zur Darstellung; er war es vor allem, der die Ideen in Gott verlegte und den Dingen als geistige Grundlage nur die Formen zusprach; er vertrat als spekulative Grundlage der Philosophie das Kausalprinzip, womit in der Tat das wesentliche Moment christlicher Philosophie bestimmt erscheint; er formulierte die auch heute noch maßgebenden Gottesbeweise, wobei er den ontologischen Beweis Anselms von Canterbury, schon 500 Jahre vor Kant, ablehnte. Andere Richtungen begegnen uns im Nominalismus von Roscelin (1050—1120) und Abälard (1079—1142), die den Auslauf der Scholastik vorwegnahmen, ferner im Mystizismus des Bernhard von Clairvaux (1091—1153) und Hugo von St. Viktor (1096—1141) sowie noch in manch anderer Tendenz, die ich nicht näher zu kennzeichnen vermag.

An Mystikern, die anders zu bewerten sind, in denen sich bereits der Geist der nahen Reformationszeit regte, hat es damals auch nicht gefehlt. David von Dinant und sein Nachfolger Amalrich von Bena († 1207) dachten pantheistisch wie Eriugena und standen in Beziehung zu den Albigensern, gegen die, als gleichsam erste Protestanten, die Kirche einen Kreuzzug (1208—1229) rüstete. Vor allem aber sind zu nennen die großen germanischen Mystiker Eckhart (1260—1327), Tauler (1300—1361), Ruysbroeck (1293—1381) und Seuse (1300—1365), in denen direkt Cusanus und Luther ihren Ausgang fanden. In ihnen lebte echt deutsche Kraft, die nun auch in der Kunst nach 1000 den romanisch-gotischen Baustil schuf, die epische Heldendichtung und den polyphonen Stil in der Musik. Lassen Sie mich nur des gotischen Baustils gedenken. Man ist leicht versucht, ihn als katholischen Stil, weil

zeitlich der Scholastik eng verknüpft, zu deuten. Davor warnt aber der gänzliche Mangel einer inneren Beziehung zum Renaissance- und Barockstil, die doch gar nichts anders denn als katholische Stile zu deuten sind. Der gotische Baustil steht unverkennbar in Beziehung zur Reformation, wie ja Deutschland und England lehren, eine Entwicklung aber erfuhr er nicht, weil, wie ich schon mehrfach betonte, auch das germanische Wesen in der Reformation nicht voll zur Geltung kam. Wir sind um einen echten Reformationsstil gekommen, in dem die Gotik vergleichsweise ebenso neue Bahnen eingeschlagen hätte wie in Griechenland der dorische Stil, der sich zum jonischen entwickelte.

Damit nun haben wir unsere erste heutige Aufgabe vollendet. —

Wir haben den Überblick über vier Siebenjahrhunderte abgeschlossen und in allen diesen die im wesentlichen gleiche historische Struktur nachweisen können, worüber übersichtlich die beiden Siebenjahrhundert-Tabellen Auskunft geben. Was nun daraus für die Auffassung historischen Werdens überhaupt folgt, das hat uns als zweite Aufgabe im heutigen Vortrage zu beschäftigen.

* * *

Das bis jetzt Dargelegte offenbart seine volle Bedeutung erst, wenn wir versuchen, die vier Epochen von 700 Jahren nicht bloß ihrer Struktur nach zu vergleichen, sondern auch als Stufen in einem echten Entwicklungsgange zu erfassen. Es ist ja klar, daß wir für die Zukunft nur hoffen dürfen, wenn es gelingt, eine Entwicklungstendenz im Ablauf der Geschichte nachzuweisen, die sich der mit innerer Notwendigkeit immer wieder frisch hervordrängenden Lebenskräfte bedient, um die Menschheit in einer bestimmten Linie weiterzuführen. Wäre das nicht der Fall, wären also die Perioden nur Ausdruck immer gleicher Kräfte, handelte es sich etwa nur um das Vordrängen neuen Menschenmaterials, neuer Völker, die innerlich sich gleichwertig den alten erweisen und nur zu anderer Stunde als diese in die Geschichte eintreten, wäre somit in der Aufeinanderfolge der Siebenjahrhunderte nur eine Mannigfaltigkeit, ein über die Zeit verteilter Schwarm gleichwertiger Kulturen, nicht aber eine einheitliche Entwicklungsreihe, eine Folge ungleichwertiger Kulturen, gegeben, so müßte uns in der Tat alle Hoffnung schwinden, für die Zukunft etwas Besseres, als die Welt bis jetzt sah, zu erwarten. Wenn die Menschen in der Antike ebenso leistungsfähig waren wie jetzt und nur andere Seiten menschlicher Anlage zur Geltung brachten, so können wir nur Variationen des heutigen Zustandes, nicht Überwindungen, im Grunde nur eine ewige Wiederkehr, nicht aber einen wahrhaften Fortschritt besseren Zeiten entgegen voraussetzen.

Nun ist man ja im allgemeinen immer der Ansicht gewesen, daß es einen Fortschritt in der Weltgeschichte gegeben hat. Man redete in

diesem Sinne von verschiedenen Zeitaltern, von einer Urzeit, einem Altertum, einem Mittelalter und einer Neuzeit, welche Epochen nicht bloß die Zeitfolge registrieren, sondern auch entwicklungsgeschichtliche Bedeutung haben sollten, nämlich die Urzeit als Vorstufe der historischen Zeit und in dieser wieder das Altertum als Vorstufe des Mittelalters und dieses als Vorstufe der Neuzeit. Im allgemeinen hat kaum ein Mensch gezweifelt, daß wir heute höher stehen als die Urmenschen, ja auch als die antiken Menschen, die Ägypter und Griechen etwa. Indessen ganz neuerdings ist die Behauptung offen ausgesprochen worden, daß das durchaus nicht der Fall sei. Oswald Spengler hat in seinem rasch berühmt gewordenen Werke: Der Untergang des Abendlandes; Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, den Nachweis versucht, daß die früheren Kulturen der unseren ganz gleichwertig waren, nur an Inhalt sich von ihr unterschieden. Er bestreitet also den Entwicklungsgedanken und darum müssen wir zu seinen Ideen Stellung nehmen.

Spengler geht aus von dem Grundgedanken, daß es Kulturepochen gibt als selbständige Lebenskörper, die aufwachsen, erblühen, greisen und absterben. Er spricht von gesonderten Kulturen als Individuen und unterscheidet sie nach bestimmten vorherrschenden Qualitäten. So unterscheidet er die architektonische Kultur der Ägypter von der plastischen der Griechen, die malerische der Germanen von der allegorischen der Araber. Die ägyptische Kultur nennt er auch die historische, die griechische die apollinische oder zeitlose, die deutsche die faustische und die arabische die magische. In all diesen Kulturen findet er eine bestimmte Gliederung, die die Entwicklungsphasen jeder einzelnen mit denen der anderen zu vergleichen gestattet. Das klingt an an die von mir dargelegte Struktur der Siebenjahrhunderte, wenn auch der Begriff des Siebenjahrhunderts sich bei Spengler nicht findet.

Betrachten wir zunächst die drei Hauptkulturen, die ägyptische, griechische und germanische, etwas genauer. Die ägyptische Kultur gilt Spengler als ausgeprägt architektonische. Sie gestattet, wie er sagt, keine Abschweifung zu unterhaltenden Künsten, keine Tafelmalerei, keine Büste, keine weltliche Musik; in der Architektonik aber liege eine Ausdruckskraft, die für das alles entschädigt. Man schreibt und redet nicht: man bildet und tut. Ein ungeheures Schweigen täuscht über die Macht dieser Vitalität. Die Mathematik äußerte sich ganz in einer meisterhaften Bautechnik, die Sozialökonomie lebte sich ganz in der Praxis aus, jeder Ägypter war ein Philosoph, aber sie hinterließen keine Philosophie, sie hinterließen überhaupt nur in Stein verewigte Geschichte, keine Theorien, keine wissenschaftlichen, staatsrechtlichen, philosophischen und religiösen Werke. Ihr architektonischer Stil war der spezifisch historische, der das Tiefenerlebnis der Menschheit, ihren Weg in Leben und Tod hinein, zum Ausdruck brachte, und zwar in den endlosen, streng geordneten Gängen der Pyramidentempel, in den Sphynxalleen und

Reliefzyklen der Tempelwände. Ägyptische Kunst ist Flächenkunst, kommt in Einstellung auf die dritte Dimension, die als Weg, als Richtung, als Schicksal empfunden wurde und die Anordnung der Bildnisse beherrschte, zur Geltung. Der Raum galt nicht als fertig gegeben, sondern ward vom Wanderer erlebt; die Raumwanderung war das symbolische Erlebnis dessen, der vom Torbau des Tempels den verdeckten Opferweg zur Grabstätte entlang schritt, alle Symbole des Seins in tiefsinnigen Bildern zur Seite.

Ganz anders die unhistorische, apollinische Kunst Griechenlands! Sie ist, nach Spengler, ausgesprochen räumlich und hat vom geschichtlichen Empfinden nicht die Spur. Was der antike Künstler schafft, ist in sich geschlossen, fertig, frei dastehend, beziehungslos. So steht der griechische Tempel einsam da und jede griechische Statue ist eine Welt für sich. Was es im Urgriechentum an lebendig fließendem Empfinden gab — das dionysische Moment, das wir ja früher gewürdigt haben —, erstarrte bald im reinen Raumerlebnis, im geistigen, apollinischen Moment, wie man es nennt — auch von diesem ist im dritten Vortrage die Rede gewesen. Dies Moment fand seinen klarsten Ausdruck in der euklidischen Geometrie, dieser reinen Geometrie des dreidimensionalen Raumes, die der Zeit fassungslos gegenübersteht. Aber die antike Seele kennt überhaupt keine Zeit, keine Entwicklung. Die griechische Tragödie setzt die Konstanz der Person voraus und ist durchaus Situationsdrama, nicht Charakterdrama. Sie zeichnet keine Personen, sondern Mythen, überhaupt gibt die griechische Kunst nur das allgemein Menschliche, den Akt, das Naturgesetz, das Schicksal wieder, nicht das individuell Besondere, das Porträt, das Einzelereignis, das subjektive Wollen. Nicht das Muttertum kannte der Grieche, sondern nur die Fruchtbarkeit, darum war der Phallus antikes Symbol. Statik beherrschte das Denken, nicht Dynamik: man lebte ganz in Vorstellungen, nicht im Wollen, pflegte die Anschauung, nicht das Gedächtnis, handelte nicht, sondern genoß. Alles Empfinden war äußerlich, ganz am Körper haftend; so gilt Spengler die griechische Kultur mehr als Geste denn als Beichte, als Ausdruck eines ruhigen Naturlebens, nicht eines bewegten subjektiven Verlangens.

Das letztere gilt nach ihm nun aber für die faustische Kultur Westeuropas. Um das Jahr 1000, sagt Spengler, ward eine neue Seele geboren. Sie bereitete sich schon früher vor: in der byzantinischen Kunst erwachte das Innenleben, das sich architektonisch in der Ausgestaltung eines Innenraumes der Kultstätten kundgab. Die Basilika ist Vorläufer des gotischen Domes, in beiden aber reift eine neue Mathematik, die analytische Geometrie der Lage von Raumpunkten in bezug auf die Raumachsen, ganz verschieden von der euklidischen Geometrie der körperlichen Grenzflächen. Es reift die Erkenntnis der irrationalen Zahlen, die Erkenntnis des Unendlichgroßen und Unendlichkleinen,

die Infinitesimalrechnung, reift eine Mathematik der Beziehung, die sich spiegelt in Entfaltung neuer Kunst: in der perspektivischen Malerei der Renaissance und des Barock, im modernen individualistischen Drama mit seinen seelischen Entwicklungen, vor allem aber in der deutschen Musik von Bach bis Bruckner, die an Seelengehalt unübertrefflich erscheint. An Stelle der Statik tritt überall die Dynamik, damit aber eine von Willen und Gemüt getragene Religion, eine gewaltig vorwärtsstrebende Philosophie, eine an Entdeckungen überreiche Wissenschaft, unaufhaltsamer Erfindungsgeist, mächtige politische und soziale Bestrebungen, kühnstes Unternehmertum auf allen Gebieten, kurz eine Zeit des Sturmes und Dranges, die am besten als faustische charakterisiert werden kann. Das wesentliche Moment ist überall die Beziehung. Die funktionelle Betrachtung der Welt löst das gesamte Wissen auf in ein ungeheures System morphologisch-historischer Verwandtschaften. So ergibt sich eine infinitesimale Musik des grenzenlosen Weltraumes.

Wie schon bemerkt, unterscheidet Spengler noch die magische Kultur der Araber. Lassen Sie mich von dieser absehen, damit unser Kulturbild nicht gar zu sehr kompliziert werde. Ich erwähne nur, daß er die arabische Kunst in Beziehung bringt zur altchristlichen, aber von der deutschen trennt, worin ich ihm widersprechen muß, denn meiner Ansicht nach ist die arabische Kultur ein Glied der europäischen, wie ich es heute eingangs bereits dargestellt habe. In diesem Sinne müssen wir also Spenglers Anschauungen beanstanden, aber auch noch in anderer Hinsicht und vor allem in Hinsicht auf seine Verneinung der Entwicklung in der Geschichte. Darauf wird nun genauer einzugehen sein.

Was zunächst die ägyptische Kultur anlangt, so hat Spengler darin recht, daß er ihren historischen Charakter, ihre Unterscheidung von Fläche und Raumtiefe an den Bildwerken betont, aber der tiefe Sinn solcher Erlebnisform geht ihm doch nicht auf. Vor allem möchte ich nun zuerst in einem kurzen Überblick über den Entwicklungsgang der ägyptischen Kultur darlegen, daß Spengler hier ganz falsche Vergleiche der einzelnen Perioden mit denen anderer Kulturen zieht. Ich wurde darauf aufmerksam, als ich Spenglers Vergleich des alten Reiches in Ägypten mit der dorischen Zeit Griechenlands und mit der gotischen Zeit, d. h. der Zeit des gotischen Baustils in Westeuropa, nachprüfte und fand, daß rein chronologisch sich auffallende Widersprüche ergeben. Der Vergleich der genannten Perioden ist ganz richtig, insofern das alte ägyptische Reich mit seinem Pyramidenstil, speziell die Memphitenzeit der 3. bis 8. Dynastie und die Übergangszeit der 9. und 10. Dynastie, also die Zeit von zirka 3000 bis 2000 v. Chr., durchaus der Zeit des Tempelstils in Griechenland und der Zeit des gotischen Baustils in Europa entspricht. Aber er wird falsch, wenn Spengler das alte Reich ausschließlich der rein dorischen Tempelzeit in Griechenland, die zirka von 1000 bis 650 v. Chr. dauerte, und der rein gotischen (romanisch-gotischen)

Zeit von 1100 bis 1500 n. Chr. in Europa gleichsetzt, dagegen die jonisch-korinthische Stilperiode von 650 v. Chr. bis zur Römerzeit und die nachgotische Zeit bis zur Gegenwart dem mittleren Reich in Ägypten (11.—17. Dynastie, zirka 2000—1580 v. Chr.) und dem neuen Reich in Ägypten (18.—22. Dynastie, 1580—715 v. Chr.) gleichsetzt. Da ergibt sich für Ägypten ein Zeitraum von über 2000 Jahren, für Griechenland und Europa dagegen nur ein Zeitraum von rund 1000 Jahren, was angesichts des ungeheuren Reichtums des ägyptischen Baustils wohl sofort Bedenken erregen muß.

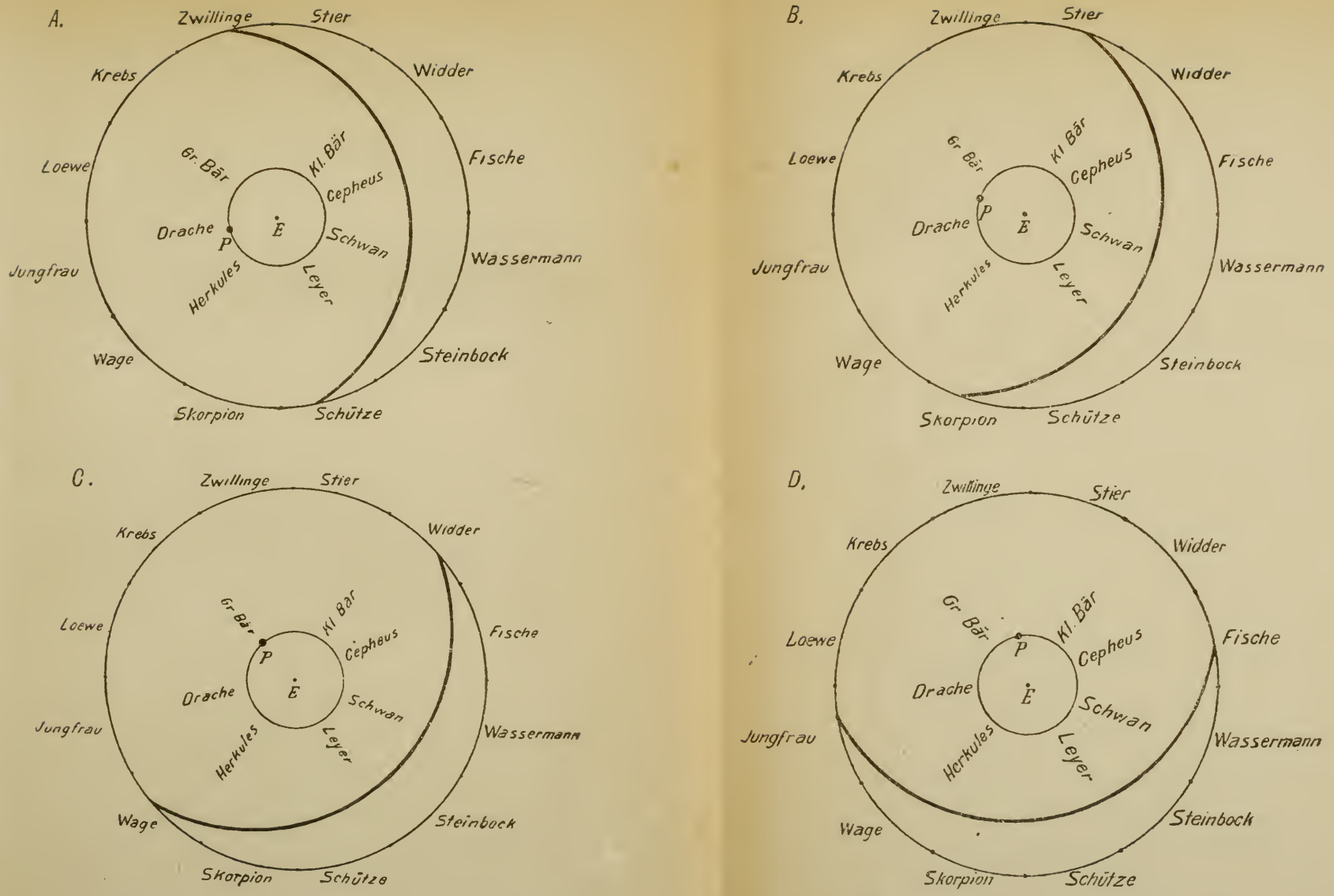
Die Schwierigkeit entfällt ohne weiteres, wenn wir der griechischen und europäischen Zeit nur die Zeit des alten Reiches, von den Memphiten, also von der dritten Dynastie an, vergleichen, die auf rund 1000 Jahre zu bemessen ist. Da ergibt sich eine vollkommene Parallele, insofern die Anfänge des Pyramidenstils um 3000 v. Chr. der rein dorischen Zeit vor 700 v. Chr. und der gotischen Zeit vor 1400 n. Chr. entsprechen, während die Blüte des Pyramidenstils in der 4. Dynastie (von 2800 v. Chr. an) der dorisch-jonischen Blüte nach 700 v. Chr. und der Spätgotik nach 1400 n. Chr. entspricht. Statt Spätgotik kann man auch Renaissance setzen, die Spengler überhaupt direkt aus gleichem Geist wie die Gotik geboren findet und die wir wenigstens als romanisches Äquivalent anerkannt haben; dadurch gewinnt unser Vergleich noch bedeutend an Berechtigung. Der Niedergang des Pyramidenstils, der schon mit den letzten memphitischen Herrschern, also etwa um 2400 v. Chr., einsetzt, entspricht dann dem korinthischen Baustil in Griechenland von 350 v. Chr. an, der ja auch einen Niedergang bedeutet, und unserer modernen stillosen Zeit von 1750, vom Ende des Rokoko an, die Spengler zur Genüge verwünscht. Ich identifiziere also ohne weiteres die Pyramidenzeit (3000—2100 v. Chr.) mit der griechischen Tempelzeit (1000—0 v. Chr.) und der gotischen (samt nachgotischen) Zeit, der Domzeit, wie ich sie nennen will (1000—2000 n. Chr.). Pyramide, Tempel und Dom vertreten sich in drei Epochen, die wir mit Spengler als gleichzeitige, isochrone, nämlich chronologisch gleich orientierte, bezeichnen dürfen.

Aber wie steht's nun mit der ägyptischen Geschichte nach 2100? Ist sie in der Tat nichts anderes als ein Verfall der alten Kunst, der, wie Spengler meint, mit der Zeit der in Ägypten eingedrungenen Hyksos (1680) beginnt und die glanzvolle Zeit des neuen Reiches und der Saïten (26. Dynastie, 663—525 v. Chr.) überspannt? Oder haben wir etwa hier eine zweite Entfaltung ägyptischer Kultur vor Augen, die sich der griechischen und nachchristlichen vergleichen läßt? Ich stehe nicht an, diese Frage ohne weiteres zu bejahen. In der Tat änderte sich im mittleren Reich der ägyptische Grundcharakter bedeutsam, worüber uns Spengler gar keine Auskunft gibt, durch welche Feststellung wir aber

ohne weiteres in das historische Entwicklungsproblem eingeführt werden.

Mit dem mittleren Reich beginnt um 2100 v. Chr. eine neue Weltanschauung. Doch damit Sie das ganz verstehen, muß ich etwas weiter ausholen. Ich muß astronomische Probleme berühren, die, wenn wir uns ganz in sie vertiefen, einen geradezu überraschenden Aufschluß über die religiösen Grundlagen der ägyptischen Kultur, damit auch ein weitgehendes Verständnis ihrer geschichtlichen Entwicklung zu geben vermögen. Man hat diese Fragen bis jetzt nicht genügend ausgewertet und in der Tat sind sie nicht leicht zu bewältigen; aber aus ihrer Analyse entspringt eine Fülle von Einsichten, die, wie sich zeigen wird, zugleich für den ganzen alten Orient gelten und feste Daten für die Beurteilung der ältesten Zeiten liefern.

Nach dem Schriftsteller Porphyrius verlegten die Ägypter den Jahresbeginn auf den Juli, wenn die Sonne das Standbild des Krebses durchwandert, nicht wie die Römer auf den Januar, wenn sie im Steinbock steht. Sie kennen ja wohl die zwölf Sternbilder des Zodiakus, des Tierkreises am Himmel, der Ekliptik, die die Sonne auf ihrer jährlichen Wanderung durchläuft. Auf der beistehenden Tafel finden Sie die Namen eingetragen, finden zugleich dargestellt, wie der Himmelsäquator die Ekliptik durchkreuzt, worauf wir bald genauer einzugehen haben werden. Die Sternbilderreihe lautet im Sinne des Porphyrius, der von 233 bis 300 n. Chr. lebte, vom Januar an gerechnet: Steinbock, Wassermann, Fische; Widder, Stier, Zwillinge; Krebs, Löwe, Jungfrau; Wage, Skorpion, Schütze. In Ägypten nun trat nach Christi Geburt die Sothisperiode — auf die ich bald näher eingehen werde — im Juli ein und auf den gleichen Termin setzte man den Beginn der Sonnenwanderung im astronomischen Tierkreis, also mit Eintritt in den Krebs, der übrigens als Käfer, als Skarabäus, verehrt wurde. Daß man diesen Termin als Jahresbeginn wählte, folgt aus dem Beginn der Nilüberschwemmung, die in den ersten Tagen des Juli einsetzt. Diese Naturerscheinung war den Ägyptern als Landbebauern die wichtigste von allen; wir finden ihre Bedeutung in der Götterlehre gewürdigt, indem als Urgottheit Nun gilt, das Urgewässer, aus dem alles Leben hervorgeht. Beachten Sie nun folgenden Widerspruch: Der Jahresbeginn traf nicht zusammen mit einer Verjüngung der Natur, mit Verlängerung des Tages, zeitigerem Aufstieg der Sonne, mit, wie man sagte, Hervorgang des Sonnengottes aus der unteren Hemisphäre, sondern im Gegenteil gerade mit dem Absterben der Natur, mit Verkürzung des Tages, späterem Aufstieg der Sonne, mit, wie man sagte, Niedergang der Sonne in die untere Hemisphäre. Osiris geht mit Jahresbeginn, getötet von seinem Bruder Set (= Typhon), in die Unterwelt und nun ruht alles Leben unter den Schlammfluten des Nils,



Lage des Himmelsäquators unter den Sternbildern zu verschiedenen Zeiten.

In A. um ca. 5000 v. Chr. In B. um ca. 3000 v. Chr. In C. um ca. 1000 v. Chr. In D. um ca. 1000 n. Chr. Der große Kreis ist die Ekliptik, die vom Äquator im Frühjahrs- und Herbstpunkt durchschnitten wird. Der kleine Kreis stellt die Bahn dar, die der Pol des Äquators P um den Pol der Ekliptik E infolge der Präzession beschreibt. Nach Abbildungen aus A. Jeremias, Das Alter der babylonischen Astronomie (etwas verändert).

bis Horus, der Sohn, den Vater rächt, Set tötet und die Natur wieder zum neuen Leben erwacht.

Hier muß ich Sie darauf aufmerksam machen, daß dem Sternbild des Krebses das der Zwillinge vorangeht und unter den Zwillingen ohne weiteres Osiris und Set zu verstehen sind, denn in der weitverbreiteten Zwillingslegende ist immer ein Bruder sterblich und der andere unsterblich und der unsterbliche tötet den sterblichen. Als unsterblicher Bruder hat hier Set zu gelten, was Sie sofort verstehen, wenn ich Sie daran erinnere — ich habe es im dritten Vortrage betont —, daß das Motiv des Bruderhasses eigentlich nur ein verwandelter Vater-Sohnes-haß ist und daher an Stelle des Set Horus, der Sohn des Osiris, zu stehen hat, der seinen Vater tötet, wie eben die Sommersonne die Wintersonne tötet, ein Motiv, das der Kampf des Mithra mit dem Stier so deutlich wiedergibt. Daß aber an Stelle des Sohnes der Bruder treten konnte, das ward jedenfalls sehr durch die eigenartige Konstellation am Himmel unterstützt, die den Jahreswechsel eintreten ließ, nachdem die Sonne das Sternbild der Zwillinge verlassen hatte. Sehr rasch wird sich da der Vorstellung vom sterbenden Jahresgott die Vorstellung vom Bruderkampfe verknüpft haben, die aber die ursprüngliche, durchaus natürliche und sinnvolle Vorstellung vom Vatermord durch den Sohn nur komplizierte.

Aber bei alledem ergibt sich eben ein bemerkenswerter Widerspruch. Fällt der Vatermord auf den Sommer, so begreift man nicht die Geburt des neuen Lebens im Anschluß an diese Tat, da ja der Winter folgt, die Zeit des tiefen Sonnenstandes, während welcher Ägypten zunächst unter Wasser lag und alles Leben ruhte. Erst im Dezember säte der Ägypter und gegen das Frühjahr hin entfaltete sich die Natur, wenn die Sonne wieder in die obere Hemisphäre eintrat. Auf diesen Eintritt bezog aber der Ägypter seine Vorstellungen vom neuen Jahr. Folgendes höchst Wichtige lehrt uns die ägyptische Astronomie. Mit Beginn des Jahres fliegt der geflügelte Skarabäus, dies Symbol der Fruchtbarkeit, aus der unteren zur oberen Hemisphäre empor und verwandelt sich zum Sperber, der das Symbol der Sommersonne ist. Der Sperber ist der Vogel des Horus, der sperberköpfig dargestellt wird; er wird auch als Falke dargestellt und gilt als identisch mit dem Löwen, einem andern Tier des Horus, das direkt auch Horuslöwe heißt. Nun folgt im Tierkreis der Krebs auf das Sternbild der Zwillinge und auf den Krebs das Sternbild des Löwen; das ganze Vorstellungsgebäude zeigt also die siegreiche Entfaltung des Horus, der Sommersonne, was aber nicht den geringsten Sinn gibt, wenn der Jahresbeginn auf den Juli verlegt wird, denn dann besteht ein unüberbrückbarer Widerspruch zum Naturgeschehen.

Der Widerspruch löst sich jedoch ohne weiteres, wenn wir berücksichtigen, daß das Sternbild des Skarabäus einige Jahrtausende früher

tatsächlich im Frühjahr von der Sonne passiert wurde. Dem Astronomen bekannt ist die sogenannte Präzession der Tagesgleiche, worunter verstanden wird, daß der Zeitpunkt der Tag- und Nachtgleiche im Frühling, der Schnittpunkt der Ekliptik mit dem Himmelsäquator, sich zirka alle 2100 Jahre um ein Sternbild im Tierkreis verschiebt. Infolge wechselnder Neigung der Erdachse wandert der Tagesgleichenpunkt allmählich durch die ganze Ekliptik hindurch, und während er in der Zeit von zirka 2100 v. Chr. bis zu Christi Geburt auf das Sternbild des Widders fiel, fiel er in der Zeit von zirka 4200 bis 2100 v. Chr. auf das Sternbild des Stiers und in der Zeit von zirka 6300 bis 4200 v. Chr. auf das Sternbild der Zwillinge. Die vier Figuren der Tafel bringen dieses Vorrücken der Tagesgleiche deutlich zum Ausdruck. Der ganze astronomisch-mythologische Vorstellungskreis der Ägypter paßt nun allein in die Zwillingszeit, es bleibt uns daher gar nichts anderes übrig, als die Entstehung des Osiris-Horus-Kults auf die Zeit von 6300 bis 4200, also in die Ursprünge ägyptischen Kulturlebens, zu verlegen, zugleich anzunehmen, daß ursprünglich der Jahresbeginn für den April galt, beziehungsweise für den März, als in den Zwillingen Horus — oder wie er damals hieß: Schu —, die neue Sommersonne, geboren ward.

Daß dieser Gedanke richtig ist, das wird vollständig erwiesen durch weitere Vorstellungen, die über das ganze Jahr sich erstrecken. Ich deutete bereits auf die Sothisperiode hin, die im Juli beginnt und auch den Jahresbeginn kennzeichnet. Sothis ist der Sirius, der Hundsstern, der zu gewissen Zeiten im Juli heliakisch aufgeht, d. h. am Morgenhimmel vor der Sonne sichtbar wird, sich den Strahlen der Morgendämmerung entwindet, in denen er erst unsichtbar war. Dieser heliakische Aufgang der Sothis im Juli galt den Ägyptern als Jahresbeginn, aber, und diese Feststellung ist für uns ganz besonders wichtig, aus einem ganz andern Grunde als wegen der Erneuerung der Frühlingssonne, denn sie faßten den Beginn der Nilflut als Schwangerschaftsbeginn der großen Weltmutter Nunet — die idenisch ist mit Isis —, sie deuteten also den Nil auch weiblich — Nunet steht an Stelle von Nun, den ich bereits erwähnte — und dies weibliche Schicksal war ihnen ganz besonders bedeutungsvoll; wie bedeutungsvoll, erhellt daraus, daß sie auch das Schicksal des Horus dazu in innigste Beziehung setzten. Ganz genau wird angegeben, daß Isis im Juli empfing — darum war der Juli der Vermählungsmond der Ägypter und in der Urzeit fiel dieser Monat auf das Sternbild der Jungfrau, das Sternbild der Isis —, ferner daß Isis am 3. Oktober sich schwanger fühlte, also im dritten Monat nach der Befruchtung, daß zur Winterwende der Unterweltskampf des Lichtgottes Horus gegen den Dämon der Finsternis, als welcher hier Set gilt, sein Ende erreicht, daß Horus zur Frühlingsgleiche geboren wird und Isis die Tage des Kindbettes feiert, daß, wie ich schon berichtete, die Sonne als fliegender Käfer zur

oberen Sphäre emporsteigt und sich zur vollen Scheibe entfaltet. Neun Monate nach der Befruchtung tritt der Sohn aus dem Mutterschoße, aus der Flut, hervor, erscheint, wie man sich poetisch ausdrückte, an den Lenden der Nunet, leuchtet auf an der Öffnung der beiden Torflügel der oberen Hemisphäre, worunter nichts anderes als die weibliche Geschlechtsöffnung mit den beiden Schamlippen, die man dem Sternbild der Zwillinge verglich, gemeint ist. In der Zwischenzeit fuhr er in der Sonnenbarke auf dem Urgewässer — hier werden wir der Sage gemahnt von der Aussetzung des mythischen Heldenkindes in einem Körbchen, Kiste oder Nachen, der auf dem Wasser schwimmt, genauer gesagt also des Aufenthaltes des noch ungeborenen Gottes im Mutterschoße. Also das ganze Entstehen des Weltgottes vor der Geburt, die Geburt selbst und was dann folgt, wird geschildert, woraus klar hervorgeht, daß eigentlich zwei Jahresbeginne angenommen wurden: der eine bei Befruchtung der Weltmutter im Sommer und der andere bei Geburt des Weltgottes im Frühling.

Aus allem Vorgetragenen geht mit Sicherheit hervor, daß erstens die Naturauffassung der Ägypter das menschliche Werden und Vergehen den Naturvorgängen auf Erden und am Himmel als Vorbild setzte, und zweitens, daß diese Auffassung bereits im Zeitraum von 6000 bis 4000 entstanden sein muß,[1]) weil sie nur für diese Zeit einen Sinn ergibt. Einstellung auf spätere Zeiten schafft grenzenlose Verwirrung und in der Tat betont auch Brugsch, dessen klassischem Werke über Religion und Mythologie der alten Ägypter ich die mitgeteilten Angaben entnommen habe, daß in den späteren Zeiten die ursprüngliche an die Jahreszeiten geknüpfte Bedeutung der Götterfeste vollständig ihren Wert eingebüßt hatte. Aber der Zeitwandel schuf zugleich Veränderungen, die auch für uns, für die Würdigung der Kulturgeschichte und ihre Entwicklung, die größte Bedeutung haben. Das ist in folgender Weise zu verstehen.

Auf den 19. Juli des Jahres 4241 setzt Eduard Meyer das erste sichere Datum der Weltgeschichte an, die Einführung des ägyptischen Kalenders. Diese Angabe wird viel bestritten und ich will hier ihre

---

[1]) Dieser Zeitraum ist die astronomische Zwillingszeit, während welcher die Sonne zur Zeit der Tagesgleiche im Sternbild der Zwillinge stand. Für das Verweilen der Sonne in jedem Sternbild der Ekliptik sind ungefähr 2100 Jahre anzusetzen und diese sind betreffs der Zwillinge auf zirka 6300—4200 zu verlegen, wie aus dem heutigen Stand der Präzession — man vergleiche dazu jede genauere Sternkarte — sich von selbst ergibt. Die Astronomen geben 2160 oder 2151 Jahre als genaueste Bestimmung der Dauer jeder Sternbildzeit an; in 26.000 oder 25.920 Jahren soll der ganze Tierkreis von der Sonne durchmessen werden, ein Zeitraum, den man als das Weltenjahr bezeichnet. Meiner Auffassung nach kommen für jede Präzessionsetappe nur 2100 Jahre in Betracht, wozu man den Anfang des nächsten Vortrages vergleiche.

Richtigkeit nicht diskutieren,[1]) daß aber um 4200 eine neue Epoche begann, daran kann meiner Meinung nach kein Zweifel bestehen. Am Himmel kam der Stier zur Geltung — wozu man die Himmelskarte 2 der Tafel vergleiche — und das spiegelte sich auf Erden im Kult des Stiers, der nun, in der Pyramidenzeit, als heiliges Tier galt. Nicht daß die alten Symbole aufgegeben worden wären, nein, nur trat neben sie der Stier sowie die Kuh, der Stier als Tier des Ptah in Memphis, wo die 3.—8. Dynastie ihren Sitz hatte, auch als Tier des Thot in Oberägypten zu gleicher Zeit, die Kuh als das Tier der Hathor. Ptah und Thot waren aber nur Kräfte des Weltgottes Ra, der, aus Horus hervorgegangen, damals die Religion behrrschte. Es dominierte die Religion von Heliopolis, eine neue Reichsreligion, die schon unter der 4. Dynastie große Bedeutung gewann und von der 5. an das Denken vollständig in Bann schlug. Ihr Inhalt war die Verehrung des Sonnengottes Ra, dessen Name in den memphitischen Königsnamen Chefre, Menkure und Rededef wiederkehrt, und Ra kann uns nun gelten als der alte Weltgott Horus, abgelöst von seinen genetischen Beziehungen zu Nun und Nunet, die vielmehr als Eigenschaften in ihm erscheinen, einerseits als die Welt der Ideen, als der Geistesgehalt der Welt (Thot), und anderseits als die bildende Kraft, das Weltwerden im engeren Sinne, das in dem Künstlergott Ptah sich verkörperte. Ra schließt beides in sich ein und damit wird er zum Weltherrn, der, als von Anfang an gegeben, ein ganzes Götterpantheon — die Enneas oder Paut der alten Ägypter — in sich vereinigt. Die Urelternmythe tritt zurück, die Kosmogenie erscheint als Werk eines Einzelnen.

Diese Zeit des Ra oder die Stierzeit[1]) ist die des Beginnes der geschichtlichen Entfaltung. Mit den Thiniten beginnt zirka 3300 das alte

---

[1]) Die Ägypter kannten die Sothisperiode, gemäß welcher der Hundsstern (Sothis = Sirius) täglich eine Viertelstunde später aufgeht, aller 4 Jahre 1 Tag und aller 4 × 365 Jahre 1 Jahr später, so daß also nach 1460 Jahren der Aufgang wieder auf dasselbe Julidatum fällt. 1460 Jahre sind eine Sothisperiode und da der Kalender in Ägypten mit dem 19. Juli als Neujahrstag beginnt, so mußten die Jahre 1321, 2781, 4241, 5701 v. Chr., in denen der Neujahrstag tatsächlich mit dem Sothisaufgang am 19. Juli zusammenfiel, besondere Bedeutung haben: es mußte in ihnen der Kalender eingeführt worden sein. Nach Ed. Meyer ist das für 4241 v. Chr. anzunehmen, da „um 2781 der Kalender nachweisbar längst bestand"; vielleicht ist aber auch das noch ältere Datum 5701 in Betracht zu ziehen, wofür spricht, daß überhaupt die ganze Festlegung der ägyptischen Astronomie auf die Zwillingszeit (zirka 6300—4200) zurückgeht. Siehe dazu den folgenden Text.

[1]) Zugleich ist sie die Zeit des Löwen, in dessen Sternbild die Sonne ihren höchsten Stand erreichte. Mithra (Löwe) tötet den Stier im Iranischen (vgl. den dritten Vortrag) und aus dessen Leiche erquillt das neue Leben; eigentlich heißt das, daß der Weltgott aus sich selbst — die Sommersonne aus der Frühlingssonne — die Welt schafft. Später, als der Stier im Zodiakus vorrückte und der Löwe in den absteigenden Teil der Sonnenbahn übertrat (nach 2100), herrschte der Stier allein, beziehungsweise gewann neben ihm der Widder, das Frühlingssternbild, Bedeutung (s. unten im Text).

Reich, das bis 2160, mann kann sagen: bis zum Ende der Ra-Zeit, dauert und unter den Memphiten eine Kunstblüte, vor allem die Pyramiden, dies Kennzeichen ägyptischer Kunst, gebar. Um 3000 erbaute König Zoser die Stufenpyramide zu Sakkara, die aus einfachen Königsgräbern, den Mastabas, hervorgegangen erscheint, und bereits um 2850 entstand die vollkommenste und größte Pyramide, die des Königs Cheops, die nebst denen der Könige Chefre und Menkure zu den bekanntesten gehört, weil bei Gise, nahe Kairo, gelegen und von allen Ägyptenreisenden besucht. Aber auch die Bildnerei, Statue und Relief, nahmen zugleich einen hohen Aufschwung, vor allem der Freskostil, den Spengler so ausgezeichnet gewürdigt hat. Der Verfall dieser Kulturblüte begann schon vor der Übergangszeit zum mittleren Reich, vor 2300, und führte zum Erlöschen des Pyramidenstils in den folgenden Jahrhunderten.

Mit dem mittleren Reich, das um 2160 mit der 11. Dynastie beginnt, setzt wieder eine neue Epoche ein, die der Herrscher von Theben, die zunächst das ägyptische Reich einigten, dann aber auch nach der Weltherrschaft strebten und Asien zu unterwerfen trachteten. Die politische Zeit Ägyptens begann, die zugleich Zeit des Tempelstils war und der Amon-Religion, in welcher der früher minder wichtige thebanische Gott Amon die Vormacht im Götterpantheon gewann. Gott Amon, nach dem sich vier Herrscher der 12. Dynastie (2000—1788), Amenemhet I.—IV., nannten, war Sonnengott wie Horus und Ra, doch war er es gründlicher als diese, ausschließlicher, denn die kosmogonischen Gedanken traten nun stark in den Hintergrund. Die Weltelternmythe erhielt sich wohl im Osiris-Mythus und ebensowenig verschwanden die Grundvorstellungen der Ra-Religion, der vitalistische Gedanke schöpferischer Weltgestaltung durch die Kraft eines Einzelnen, aber nicht Gestaltung, sondern Herrschaft war jetzt das wesentliche Moment, das Götterpantheon spiegelte die imperialistische Tendenz der neuen Menschen, Amon ward der allmächtige Weltherrscher, in dem die Griechen ihren Zeus wiedererkannten. Die Religion gewann damit ein naturalistisches Gepräge nach Art des griechischen Polytheismus; die Götter des umfangreichen Pantheons waren nichts als Natur- und Geisteskräfte von allerhand Art, neben denen die großen Urformen der alten Zeit in den Hintergrund traten, sagenhaft zu verblassen begannen. Bezeichnend für Amon ist die Widdernatur. Zwar heißt er gelegentlich auch der Stier, aber vor allem ist er der Widder, und dabei müssen wir uns entsinnen, daß um 2100 die Sonne zur Frühjahrsgleiche ins Sternbild des Widders eintrat, also nun am Himmel der Widder herrschte, wie es die 3. Karte auf der Tafel darstellt. Gott Amon wird, wie Zeus, mit Widderhörnern dargestellt und das charakterisiert sehr deutlich die neue Zeit.

Über diese Zeit, die bis zur Griechen- und Römerherrschaft in Ägypten reicht, sind wir im ganzen Verlaufe gut unterrichtet. Ich referiere ganz kurz. Der Pyramidenstil verschwand bald und der Tempelstil, der vorher erst sich angebahnt hatte, wurde der herrschende. Spengler sieht hierin eine Dekadence und in der Tat dürfen wir ihm in diesem Urteil recht geben, insofern die elementare Größe des alten Kunststils nicht wieder erreicht ward und Prachtliebe und Naturalismus immer mehr hervordrängten; doch hielt sich bis zuletzt die Kunst auf hohem Niveau. Die zahllosen Tempel hatten unstreitig etwas Großartiges und ebenso die Kolosse und Sphinxalleen, die während der höchsten äußeren Blüte des Reiches unter den Ramessiden (19. und 20. Dynastie, von 1315 bis 1090) in Menge gebaut wurden; auch die Felsengräber mit ihren herrlichen Freskodarstellungen seien erwähnt. Überaus interessant ist die chronologische Gliederung der Amon-Epoche. Da ist zuerst zu erwähnen, daß das mittlere Reich mit Einfall und Vertreibung der Hyksos abschließt, die 1680 das Land eroberten und bis 1580 beherrschten. Ihre Herkunft ist nicht bekannt, doch dürften es, da sie Pferde und Streitwagen mitbrachten, Arier gewesen sein. Ihre Verdrängung schuf das neue Reich (1580—1090), in dem nun um 1392 durch Amenhotep IV., der der 18. Dynastie angehörte, ein religiöser Umsturz sich vollzog, der an Stelle des Polytheismus einen naturalistischen Monotheismus, den sogenannten Aton-Kult, eine abstrakte Sonnenreligion, setzte. Diese Religion hielt sich nicht lange, denn schon 1350 erneuerte der vermutliche Begründer der Ramessidendynastie, Haremheb, den Amon-Kult, aber sie kennzeichnet doch eine Erneuerung der Kultur, welche die Hauptblüte der Amon-Zeit einleitete. Die Zeit um 1400 v. Chr. erweist sich übrigens nicht bloß für die Ägypter, sondern auch für andere Völker von besonderer Bedeutung. Damals lebte Moses in Ägypten, der um 1398, nach anderen um 1350, die Israeliten aus dem Lande geführt haben soll. Für ihn geben ägyptische Berichte direkt an, daß der Auszug in eine monotheistische Bewegung in Ägypten fiel, unter der doch nur der Aton-Kult gemeint gewesen sein kann. Weiterhin soll 1324 China unter dem Kaiser Wou-Ting eine Wiedergeburt erlebt haben, die den Schi-King, das Buch der Lieder, eine Grundlage chinesischer Kultur, zeugte. Manche lassen auch um 1400 in Indien die Hymnen des Rigveda, die Grundlage der Brahman-Spekulation, und im Iran die Lehre Zarathustras, die Mazda-Religion, entstanden sein, doch wird wohl richtiger die Geburt der Veden auf zirka 1000 und die des Mazdaismus auf zirka 600 angesetzt. Immerhin war 1400 ein bedeutsamer Einschnitt, den weitere Forschung wird eingehend würdigen müssen.

Noch eine dritte Erneuerung begegnet uns in der Amon-Zeit, nämlich nach dem Niedergang unter den letzten Ramessiden und in den folgenden (21.—25.) Dynastien, die Wiedergeburt der Kunst und Reli-

ichte.

	Ägäis
Horus-	

abesken

)
lagnus und Thomas von Acquino (1227—1274)
enstermalerei
ner Musikstil
1200.

	England
nce.	Einführung der Calvinschen Lehre
ıisches ısquez	Bacon Shakespeare
n So-	Newton, Locke, Berkeley Nachblüte in Dichtung
i, V.	Hume und Reid Transzendentalismus und Präraffaeliten. Turner, Byron
	Darwin, Spencer

Perioden-Tabelle der Kulturgeschichte.

6300—0	Mesopotamien	Ägypten	Ägäis
6300—4200	Ausbildung des Tamuz-Ištar-Kults bei den Sumerern Sumerische Bilderschrift	Ausbildung des Osiris-Isis-Kults (Horus-zeit) Hieroglyphen	
	Beginn der Kupferzeit um 5000 Megalithenstil Geometrisch gezeichnete Vasen von Elam und Oberägypten		
4200—2100 4200—3500	Ausbildung des altbabylonischen Götter-pantheons: Anu, Enlil und Ea (usw.)	4241 ältestes bekanntes Datum Ausbildung des Götterpantheons der Enneas (Na, Ptah, Thot, Hathor u. a.)	
3500—3150	Um 3300 I. Dynastie von Kiš und Lagasch	3315—2160 Altes Reich 3315—2895 Thiniten (1. und 2. Dynastie). Mastabas. Erste Kunstblüte	
3150—2800	Um 3150 Einwanderung der babylonischen Semiten Zikkurattürme. Siegesstelen. Erste Fassung des Gilgamesch-Epos (als Held Eabani?)	2895—2300 Memphiten (3.—8. Dynastie) Beginn des Pyramidenstils. Stufenpyramide von Sakkara	
	Beginn der Bronzezeit um 3000		
2800—2450	Um 2800 Sargon I. und Naramsin (Weltherrschaftsgedanke) Kunstblüte in Lagasch usw.	Memphiten (4.—6. Dynastie) Blüte des Pyramidenstils Kunstblüte: Freskostil, naturalistische Volkskunst. Pyramidentexte	Zirkla 3000—2000 Frühminoische Zeit auf Kreta Älteste Palastbauten (Troja II.) Geometrischer Vasenstil. Erste Schriftversuche
2450—2100	Um 2400 geschäftliche Blüte in Babylon **Um 2300 Gilgamesch**	Letzte Memphiten. 2300—2160 Übergangszeit (9. und 10. Dynastie) Verfall des Pyramidenstils	
2100—0 2100—1750	2133—2081 Hammurabi Vorherrschaft Babylons Marduk-Kult Sammlung religiöser Lieder	2160—1580 Mittleres Reich (11.—17. Dyn.) Amon-Kult von Theben Entwicklung des Tempelstils Kolosse, Felsengräber. Religiöse Literatur	2000—1600 Mittelminoische Zeit 1900—1550 Frühmykenische Zeit Minos-Kult auf Kreta Jüngere Palastbauten. Kamaresvasen. Bilderschrift
1750—1400	1760 Einbruch der Kassiten	1680—1580 Einbruch der Hyksos (14.—17. Dynastie). 1580—715 Neues Reich Hochentwickelte naturalistische Kunst	1600—1250 Spätminoische Zeit. 1550—1400 Mittelmykenische Zeit Hochentwickelte Bronzekunst (Becher von Amyklai) Linearschrift.
1400—1050	Um 1400 Vorherrschaft der Assyrer	1392 unter Amenophis IV. Einführung des Aton-Kults. Auszug der Israeliten. 1315—1090 Ramessidenzeit (19. und 20 Dyn.) Blüte des Tempelbaues Memnonskolosse, Widdersphynxalleen	1400—1250 Spätmykenische Zeit. Einbruch der Dorer in Kreta. Zeit der Eroberungen
1050—700	Chaldäerherrschaft	1090—715 (21.—23. Dynastie). Hohenpriesterherrschaft	Dorische Zeit. Trojanischer Krieg um 1000 Dorischer Tempelstil beginnt Dipylonvasen. Gesänge Homers
	Beginn der Eisenzeit um 1000		
700—350	Neuassyrisches Reich. Sargon II. als Adapa. Renaissance der alten Kultur. 539—330 Perserzeit	715—663 (23.—25. Dyn.). 663—525 (26. Dynastie: Saiten) Renaissance des Osiris-Kults, Memphis als Zentrum. Strenger Stil. 525—332 (27.—31. Dyn.) Perserzeit Demotische Schrift	Jonische Zeit. Dionysos-Kult Blüte in Philosophie, Kunst und Dichtung Blüte des Tempelbaues (dorischer und jonischer Stil) Griechisches Alphabet
350—0	330 Alexander d. Gr. erobert Babylon. Die Seleukiden als Nachfolger	332 Alexander d. Gr. erobert Ägypten. Die Ptolemäer als Nachfolger Nachblüte der Kunst: Tempel von Philai, Edfu usw.	Hellenistische Zeit. Systeme von Aristoteles, Epikur, Stoa und Skepsis Nachblüte in Kunst und Dichtung Korinthischer Tempelstil **356—323 Alexander der Große**
0—2100	**Europa**		
0—350	1. bis 3. Jahrhundert Entfaltung der heidnischen, jüdischen und christlichen Gnosis, dann Unterdrückung. 185—252 Origenes. 204—270 Plotin 0—30 Christus. Apostolische und nachapostolische Zeit. 313 Gründung der Reichskirche Basilikenstil und Mosaikmalerei		
350—700	Um 500 Dionysius Pseudoareopagita 354—430 Augustin. Innerkirchliche Kämpfe gegen Pelagius 418, Nestor 431, die Monophysiten 451 und Monotheliten 680 Byzantinischer Kuppelstil und Heiligenmalerei		
700—1050	810—877 Eriugena 620—1200 Aufbau des Islam (571—632 Mohammed). Semitisches Sunnitentum und arisches Schiitentum. Im 8. Jahrhundert Sufismus. Alkindi, Alfarabi, Lautere Brüder, Avicenna (980—1037) Arabischer Moscheenstil und Arabesken		
1050—1400	Von 1200 an deutsche Mystik (Amalrich, Eckart, Ruysbroeck u. a.) Letzte islamitische Philosophen: die Aristoteliker Avempace und Averroës (1126—1198) Von 1050 bis 1400 Aufbau der Scholastik. Als Aristoteliker vor allem Albertus Magnus und Thomas von Aquino (1227—1274) Romanisch-gotischer Domstil und Fenstermalerei Epische Heldendichtung und Minnesang, polyphoner Musikstil		
	Beginn der Pulverzeit um 1200.		
1400—1750	Deutschland	Romanisches Gebiet	England
—1490	Nikolaus von Kues	Renaissance in Italien	
—1580	Reformation (Luther) Dürer, Holbein, Hans Sachs, Orlando di Lasso	Gegenreformation Blüte der italienischen Renaissance. Palestrina	Einführung der Calvinschen Lehre
—1670	Kepler (Giordano Bruno) Rembrandt und Rubens	Galilei, Descartes In Italien Barock und Oper. Spanisches u. französisches großes Drama, Velasquez	Bacon Shakespeare
—1750	Leibniz Bach und Händel	Malebranche, Spinoza In Frankreich Rokoko. In Italien Sonate und Cantate.	Newton, Locke, Berkeley Nachblüte in Dichtung
1750—2100	Kant, Lessing und Herder	Voltaire und Rousseau	Hume und Reid
—1840	Glänzende Schwarmbildung in Philosophie, Kunst, Dichtung und Musik	Sittenkomödie in Italien. Leopardi, V. Hugo usw.	Transzendentalismus und Präraffaeliten. Turner, Byron
		1769—1821 Napoleon	
—1930	Boas, Haeckel, Ostwald u. a. Böcklin, Menzel, Keller, Freytag u. a.	Claude Bernard, Berthelot Zola, Manet, Degas u. a.	Darwin, Spencer

gion um 660 v. Chr. unter Psametik I., in der 26., der saïtischen Dynastie. In bezug auf sie redet man direkt von einer Renaissance, da der Schwerpunkt des Reiches von Theben auf Memphis zurückverlegt, auf den alten Osiris-Kult zurückgegriffen und der alte strenge Kunststil erneuert wurde. Die Renaissance brachte die demotische Schrift, welche der Buchstabenschrift der Griechen vergleichbar ist, sie brachte die Umschiffung Afrikas, die von phönikischen Seeleuten auf ägyptischen Befehl ausgeführt wurde, brachte einen neuen Versuch, vom Nildelta zum Roten Meere durchzustechen, also einen Vorläufer des Suezkanals, kurz brachte des Bedeutsamen genug. Sie erinnert an den Beginn griechischen Kulturlebens um 700 v. Chr., von dem im letzten Vortrag die Rede war und der ja auch, außer durch Erneuerung des Dionysos-Kults, durch Einführung des griechischen Alphabets und durch Belebung von Handel, Recht und Staatsgewalt besonders ausgezeichnet war.

Die griechische Geschichte zeigt überhaupt einen vollkommenen Parallelismus zur ägyptischen Geschichte. Wir müssen nur die eigentlich griechische Zeit, die mit Einwanderung der dorischen Stämme um 1000 v. Chr. beginnt, als Fortsetzung betrachten der vorhergehenden mykenischen und kretischen, der sogenannten minoischen Zeit, die von Vorläufern der Griechen, den Pelasgern, Joniern und Achaiern, getragen wird. Diese frühere Zeit, die ich nicht näher berücksichtigen kann — Sie finden sie auf der beistehenden Periodentafel angedeutet —, läuft von 3000 an der ägyptischen Zeit durchaus parallel, so daß wir sie schon aus diesem Grunde vernachlässigen dürfen; die Beziehungen zwischen Kreta und Ägypten waren überhaupt die allerengsten, vor allem was die Kunst anlangt. In Hinsicht auf die Religion möchte ich nur betonen, daß der minoischen Zeit ein Stierkult zugrunde lag, der direkt sich deckt mit dem Stierkult des alten Ägypten.

Zu Beginn des nächsten Vortrages gedenke ich nun noch ein paar Worte über die Entwicklung der babylonischen Kultur zu sagen und werde dann in einer allgemeinen Übersicht unsere geschichtlichen Betrachtungen zu Ende führen. Dabei winken uns ganz überraschende Einsichten, die für das Verständnis der Zukunft von der allergrößten Bedeutung sind.

---

6. Vortrag.

Die Grundidee des künftigen Kulturzeitalters.

Wir beschließen unsere historischen Betrachtungen mit einem kurzen Blick auf die babylonische Geschichte, die mit der ägyptischen an Alter rivalisiert und darum für uns nicht minder Bedeutung hat als diese. Von Babylonien, sagen Hugo Winckler, Jeremias u. a., soll überhaupt alle Kultur ausgegangen sein. Ob das stimmt, läßt sich nicht mit voller Sicherheit konstatieren, denn in ältere Zeiten als die altägyptische Geschichte reicht die babylonische nicht zurück und überdies sind uns ihre Ursprünge lange nicht so gut bekannt. Wenn auch, wie Winckler und Jeremias überzeugend ausführen, die astronomischen Kenntnisse der ältesten Babylonier, der Sumerer, außerordentlich hoch anzusetzen sind und in allem Wesentlichen denen der Ägypter, so vor allem was die für historische Untersuchungen so wichtige Präzession der Tag- und Nachtgleiche anlangt, entsprechen, so sind die ägyptischen Anschauungen doch mythologisch reicher ausgearbeitet, und derartige Projektionen des menschlichen Lebens an den Himmel, wie ich sie Ihnen das letztemal von den Ägyptern berichten konnte, finden sich bei den Babyloniern nicht, sind wenigstens von ihnen nur andeutungsweise bis jetzt bekannt.[1])

Unser geschichtliches Wissen von Mesopotamien beginnt mit zirka 3200 v. Chr., als in Kisch und Lagasch, im südlichen Teile des Landes, die Sumerer (Sumerier) saßen. Die Sumerer, deren Ursprung jedenfalls bis 5000 oder 6000 v. Chr. hinaufgeht, schufen die babylonische Kultur, so vor allem die Schrift, die als Bilderschrift wohl schon vor 4000 entstanden sein dürfte und als Keilschrift aus den ältesten historischen Dokumenten bekannt ist. Auch die religiösen Vorstellungen waren um 3000 längst fixiert. Den Mythus von Dumuzi und Inanna, semitisch Tamuz und Istar genannt, besprach ich bereits im dritten Vortrage als engst verwandt dem von Osiris und Isis in Ägypten. Er ist jedenfalls Ausgang der babylonischen Religion, wie sein Äquivalent das der ägyptischen, nur gab man ursprünglich den Welteltern, wie auch in Ägypten, andere Namen. Man stellte an den Anfang das

---

[1]) Man vergleiche in dieser Hinsicht die Bücher: Hugo Winckler: Die babylonische Geisteskultur (in: Wissenschaft und Bildung, Heft 15, 1919), und Alfred Jeremias: Das Alter der babylonischen Astronomie, Leipzig 1909, ferner: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, Leipzig 1916.

Chaos, die Wasserflut, die als Apsu männlich, als Tiamat weiblich gedacht wurde — beide Namen entsprechen durchaus den ägyptischen Nun und Nunet, die wieder mit Osiris und Isis zusammenfallen. Der Sohn beider Chaoseltern ist Mummu, das Äquivalent des Horus. Eine zweite Göttergeneration ist die von Anu, Enlil und Ea, die auf der Siegesstele des Naramsin, um 2800, dargestellt ist, also zeitlich sich deckt mit der sogenannten Enneas, über die uns die Pyramidentexte in Ägypten Auskunft geben. An ihre Stelle tritt wieder Marduk, der Gott Babylons, jener Stadt, die von 2100 an die Vorherrschaft an sich riß und zielbewußt die Weltherrschaft erstrebte; der lokale Gott ward dabei zum Herrscher im Götterpantheon. Marduk ist gleich Amon, mit dem man ihn parallelisiert, Sonnengott und ihm der Stier geheiligt. Hier stutzen Sie wohl, denn das heilige Tier des Amon war ja der Widder. Aber der Stierkult Babylons nach 2100 ist nur eine verspätete Erscheinung, denn um 740 besann man sich darauf, daß ja am Himmel der Widder, nicht mehr der Stier regierte, und führte die Widderechnung ein, die in Ägypten längst heimisch war.

Also drei Religionsformen begegnen uns auch hier wie in Ägypten, nur, wie es scheint, weniger klar geprägt. Mit ihrem Wechsel wird jedenfalls auch die Kultur sich geändert haben, doch wissen wir genaueres nur von einer Veränderung um 2100. Bereits früher, um 3100, gerieten die Sumerer unter semitische Herrschaft und Semiten leiteten von nun an die ganze äußere Entwicklung. Um 2800 [1]) brachten Sargon I. und sein Sohn Naramsin einen ungeheuren Aufschwung, dem auch eine Kunstblüte entsprach — damals und schon früher baute man in Babylonien die sogenannten Zikurrattürme, die als Äquivalent der Pyramiden gelten und uns aus der Bibel als Turm zu Babel bekannt sind —, vor allem aber brachte Hammurabi (2123—2081) Babylon zur Vorherrschaft und er war es, der zugleich den Marduk-Kult begründete. Unter ihm wanderte, wie kurz erwähnt sei, Abraham aus seiner mesopotamischen Heimat nach Palästina aus. Die weitere Geschichte Mesopotamiens ist überaus wechselvoll. Nur einen bemerkenswerten Einschnitt will ich noch erwähnen, die Zeit um 700 v. Chr., als die Assyrer ein großes neuassyrisches Reich begründeten und der Gründer Sargon II. eine Renaissance der alten Kultur ins Leben rief. Schon daß er sich Sargon nannte, ist bezeichnend. Es geschah in Erinnerung an den alten Sargon um 2800; er ließ sich ferner verehren als Adapa, d. h. als Übermenschen, als Samen des Menschengeschlechtes, also gleichsam als Weltgott im alten Sinne, und erneuerte damit die alte Religion, womit weitere Erneuerungen Hand in Hand gingen. Lang dauerte die Blüte nicht, denn bereits 539 eroberte Kyros das babylonische Reich, das nie wieder zu selbständiger Herrschaft kam.

---

[1]) Oder, wie es neuerdings heißt, um 2650 v. Chr.

Mit diesen Angaben schließe ich unsere Übersicht. Ich betone nochmals die Bedeutung unseres Wissens um Babylon für die Datierung der ältesten Zeiten, deren astronomische Vorstellungen nur verständlich werden, wenn wir sie auf die Zwillingszeit, also auf das Verweilen der Sonne zur Frühlingsgleiche im Sternbild der Zwillinge, beziehen, was ja von Winckler und Jeremias mit allem Nachdruck geschieht. Ferner, daß die urmythologischen Vorstellungen den Zeugungsakt betonen, die Geburt des Weltgottes aus der männlich und weiblich gedachten Wasserflut, die auf Euphrat und Tigris bezogen und ebenso als allen Lebens Ausgang erkannt wurde wie der Nil in Ägypten. Aber die biologische Herkunft der Weltbetrachtung ist doch nicht so klar gegeben wie in Ägypten, mindestens sind wir in dieser Hinsicht bis jetzt nicht entsprechend genau unterrichtet.

Nun wollen wir das Fazit aus unseren gesamten historischen Betrachtungen ziehen. Dabei ergibt sich uns ein klares Bild geschichtlicher Entwicklung in der ganzen Kulturzeit, das an Bedeutung gar nicht überschätzt werden kann.

Zunächst erfassen wir die gesamte geschichtliche Zeit als Einheit, die vom Beginn bis jetzt zirka 8000 Jahre umspannt, die vermutlich um 6000 v. Chr. einsetzte und heute noch, 1900 n. Chr., weiterläuft. In meiner Darstellung wurde nur echt Kulturelles, die Entwicklung von Religion, Philosophie und Kunst, berücksichtigt, aber diese gerade kennzeichnen den Geschichtsablauf am deutlichsten und lehren uns nun vor allem, daß am Beginne der Zeit nicht Tiefstand der Kultur herrschte, ein, wie viele denken, primitives Stadium, aus dem allmählich immer höhere Anschauungen hervorgingen, sondern gerade im Gegensatz dazu ein Höchststand, der alle wesentliche Kultur sofort erschuf. Der Religionsbeginn steht am Anfang, er ist die Wurzel aller Entwicklung. Diese Entwicklung ist eigentlich ein Abstieg, kein Aufstieg, denn den hohen religiösen Zustand des Urkulturmenschen hat die Kultur nie wieder erreicht, vielmehr ist sie in ununterbrochener Linie vom erhabenen Ausgangszustand abgesunken bis auf unser heutiges klägliches Niveau. Dies ist die erste, fundamental wichtige Feststellung.

Wir erkennen weiter im Ablauf dieses Niederganges große und kleine Entwicklungsschritte überall gleicher Art, die deutlich eine innere Gesetzmäßigkeit des Entwicklungsganges kennzeichnen. Vier große Epochen können wir unterscheiden, in die sich das abgelaufene Kulturzeitalter zerlegt, Epochen, deren jede einzelne durch eine bestimmte Form des menschlichen Welterlebnisses gekennzeichnet ist. Jede Epoche, die rund 2100 Jahre [1]) umspannt, zerlegt sich wieder in drei Perioden von je

[1]) Obgleich die Sternbildzeiten, also Zwillings-, Stier-, Widder- und Fischzeit, auf 2150—2160 Jahre astronomisch eingeschätzt werden, muß ich die zeitliche Dauer der Kulturepochen, die sich damit decken, auf 2100 Jahre bemessen. Wird die Epoche auch nur um 50 Jahre länger gedacht, so ergeben

700 Jahren, für deren jede wieder eine besondere Nuancierung des allgemeinen Erlebnisses gilt, die mit neuer Lebenswelle einsetzt und gesetzmäßig sich in ihre Konsequenzen entwickelt. Diese Konsequenzen sind überall, wo sie genauer studiert werden konnten, dieselben. Wir unterscheiden einen Aufstieg von 350 Jahren, dem ein Abstieg von 350 Jahren folgt; zwischen beiden klafft die Zäsur als bedeutungsvoller Wendepunkt und jede Strecke zerlegt sich wieder in vier Zeiträume von ungefähr 90 Jahren, in denen nacheinander das Erleben als Reihe bestimmter Seelenzustände sich abspielt. Diese letztere Gliederung im kleinen wird Ihnen bereits genügend vertraut sein, ich betone darum von ihr nur noch, daß der Reihe sich zwei Schwärme verbinden, deren einer, der Primärschwarm, dem Aufstieg, deren anderer, der Sekundärschwarm, sich dem Abstieg zuordnet. Besonders die Sekundärschwärme sind für den Entwicklungsgang der Geschichte überaus wichtig; wir werden darauf noch einzugehen haben, doch wollen wir zunächst die größeren Abschnitte genauer ins Auge fassen.

Zunächst lassen Sie mich das Kulturzeitalter in seiner Gesamtheit charakterisieren. Ich wende dafür die Bezeichnung an, die ich bereits im dritten Vortrage eingeführt und begründet habe, rede nämlich vom semitischen Zeitalter, von der Semitenzeit, womit ausgedrückt sein soll, daß, ob auch die Arier Schöpfer aller Kultur waren, sie doch immer bald unter den Einfluß der Semiten gerieten, die geistig oder auch äußerlich die Herrschaft an sich rissen, deren rationale Denkart das spekulative, originale Erlebnis der Arier tyrannisierte. Darüber ward ja genug ausgesagt, der Arier erwies sich an Bewußtseins-„Klarheit" dem Semiten nicht gewachsen. Wir können übrigens auch von einem Arbeitszeitalter reden, da Arbeit, Denkarbeit, die wesentliche Leistung des Semiten ist, während den Arier das schöpferische Moment charakterisiert.

Von der semitischen Zeit oder dem Arbeitszeitalter unterscheide ich die vorausgegangene Vor- und Urzeit, also die alte und neue Steinzeit — die letztere unter Ausschluß des zum Arbeitszeitalter gehörigen

---

sich in den beiden letzten Epochen, vor allem in der letzten, Unstimmigkeiten, die wohl schwerlich durch Anpassungen an die astronomischen Berechnungen überwunden werden können; am besten vielleicht, wenn der Zeitpunkt 0, also Christi Geburt, als Epochenbeginn festgehalten und nun statt 2100 v. Chr. 2150 als Beginn der dritten Epoche, 4300 als Beginn der zweiten und 6350 als Beginn der ersten angesetzt wird. Doch wird schon durch diese so geringfügige Verschiebung die Einteilung der nachchristlichen Geschichte gefährdet, so z. B. der Beginn der Renaissancezeit auf zirka 1435 und gar die letzte Zäsur auf zirka 1795 verschoben, was sich mit den geschichtlichen Tatsachen absolut nicht verträgt. Ich glaube, daß sich die Bemessung der astronomischen Zeiten wird den historischen anpassen müssen, denn an einem inneren Zusammenhang beider ist wohl angesichts der so auffallenden annähernden Übereinstimmung unbedingt festzuhalten.

Endes — als primitive Zeit oder als das Anschauungszeitalter. Es war die Zeit, in der die Naturvölker dominierten. Daß sie dominierten, ergibt sich aus dem völligen Mangel der Staatenbildung, was dem Wesen des Primitiven entspricht; es lebten auch damals schon, wie wir aus der paläontologischen und archäologischen Urkunde wissen, arische und semitische Stämme, die zweifellos in ihrer Weise sich betätigten, kulturschaffend und kulturverarbeitend, aber zu größeren, geschlossenen Unternehmungen kam es nicht, weil die Primitiven dominierten, die keine Anlage zur Staatenbildung haben. In dieser Charakterisierung dürfte mir wohl niemand widersprechen.

Von der Struktur der primitiven Zeit können wir hier absehen, dagegen müssen wir die Struktur der semitischen Zeit vergleichend genauer betrachten. Was die einzelnen Epochen unterscheidet, das ist nochmals eindringlich ins Auge zu fassen, damit wir Anhaltspunkte für die Möglichkeit künftiger Kulturgestaltung gewinnen.

Die erste Epoche, von zirka 6300 bis 4200 v. Chr., die Zwillingszeit, wie wir sie astronomisch, nach dem Verweilen der Sonne zur Frühlingsgleiche im Sternbild der Zwillinge, nennen können, die theistische Zeit, wie ich vorschlagen würde, sie in Rücksicht auf das grundlegende religiöse Erlebnis zu nennen, ist charakterisiert durch die Schaffung des Mythus in seiner elementaren Gestalt, durch Aufstellung eines Weltbildes, das das Erlebnis unseres eigenen Wesens, unseres Werdens und Vergehens, zugleich unserer Unsterblichkeit, zum Ausgang nimmt für die Beurteilung der Welt, die in Gestalt von Weltgott und Weltgöttin, im Weltelternmythus, vermenschlicht erscheint. Die Vorstellung von der Welt als Organismus wird in Bildern, die überall im wesentlichen die gleichen sind, von der urarischen Rasse ausgebaut, also eine Kosmogonie geschaffen, die, wie wir sahen, in ihrer Eigenart unverkennbar den Ursprung aus jener Zeit verrät, die für andere Zeiten sinnlos erscheint. Ich halte diese Feststellung, zu der wir im fünften Vortrage gelangten, direkt als grundlegend für das volle Verständnis aller Kulturentwicklung; es folgt aus ihr, daß der Mensch in der semitischen Zeit nur einmal mythologisch dachte, und zwar gleich am Anfang, an dem er also bereits das Höchste leistete, was arische Genialität vermag, gleichsam die Schaffung der Welt, die für uns ja nur existiert gemäß den Vorstellungen, die wir uns davon machen.

Diese eminente, mythenschaffende Leistung wurde der Ausgang aller weiteren schöpferischen Leistung. Sprache und Schrift entstanden bereits in der theistischen Zeit, wenigstens bei den Sumerern und Ägyptern, und auch die Astronomie entwickelte sich damals schon, wie das ja angesichts der Weltvorstellung selbstverständlich erscheint. Auch die ersten Wirtschaftsformen, so vor allem die Bodenkultur in Ägypten und Mesopotamien, haben sich damals bereits entwickelt, denn sie stehen, wie wir ja sahen, in engster Beziehung zur Kosmogonie. Aber der

eigentliche Staatenausbau, als Leistung großer, an die Wirtschaftsprobleme zielbewußt herantretender Nationen, ist erst der zweiten Epoche zwischen 4200 und 2100 zuzurechnen, der Stierzeit, wie sie astronomisch heißt, der vitalistischen Zeit, wie ich sie in Rücksicht auf ihre konstruktive Leistung nennen will. Der Staatenausbau ist hier das eigentliche Problem, gegen das das religiöse Moment, die Kirchenbildung, wie wir, das Wort übertreibend, vielleicht sagen dürfen, zurückzutreten begann. Zugleich erblühte die Kunst in überraschender Weise. Sie erblühte, das möchte ich hier ganz besonders betonen, nach der Mitte der Epoche, nach der Zäsur der mittleren Periode, also etwa von 3000 an, denn wir sehen damals in Ägypten den Pyramidenbau beginnen, der der zweiten Epoche ein so bezeichnendes Gepräge gibt, und in Mesopotamien die Zikurrattürme entstehen, die das Äquivalent dazu bedeuten. In Anschluß an die Architektur nahmen sofort auch Plastik und Malerei sowie die Dichtung einen hohen Aufschwung. Was die Dichtung anlangt, so verweise ich für Ägypten auf das sogenannte Totenbuch, das in der Pyramidenzeit entstanden, wenn auch später vielfach umgearbeitet worden ist und das Verhältnis des Menschen zur Unterwelt grundlegend behandelt, und in Hinsicht auf Babylonien sei auf das Gilgamesch-Epos der Sumerer verwiesen, das in anderer Form das gleiche Thema vom Sterben, die Frage nach der Unsterblichkeit behandelt und höchstwahrscheinlich in seinen Grundlagen auch um 3000 herum geschaffen wurde. Es war das sumerische Nationalepos und figürliche Darstellungen davon kennen wir schon aus Sargons Zeit um 2800 (oder 2650). Ich werde übrigens auf das Epos, vor allem auch auf seine chronologische Ursprungsbestimmung, zurückzukommen haben.

Die dritte Epoche nun, die astronomische Widderzeit oder die naturalistische Zeit, wie ich sie nennen will, die von 2100 bis Christi Geburt läuft, ist überall eine politische Zeit, in der nach Weltherrschaft gestrebt wird, in der sich die eigentliche Geschichte abspielt, Aufgang und Niedergang der Staaten, in der der Mythus immer mehr verblaßt und dafür exaktere Betrachtung des Weltgeschehens in den Vordergrund tritt. Jede Periode leitet sich hier auch wohl ein mit veränderten religiösen Vorstellungen, eventuell direkt mit einer Renaissance des Mythus, so vor allem um 700 v. Chr., aber im allgemeinen drängt es zu naturalistischer Welterfassung, die dem politischen Streben entspricht. Man dachte nüchterner als früher, die kosmogenetische Spekulation hielt sich eng an die Natur und lehnte Göttergestalten mehr und mehr ab; ich verweise vor allem auf die Gedanken der Griechen und der Inder, die kühl anmuten gegenüber dem Weltelternmythus und späteren Polytheismus. Auch die Kunst veräußerlichte sich. Die für unsere Epoche charakteristische Tempelkunst gehört viel inniger in den Naturraum hinein als die Pyramidenkunst, und was Plastik und Malerei betrifft, so gewinnen sie jetzt erst die volle Naturwahrheit.

Die Dichtung, als deren größte Leistung die homerischen Epen gelten dürfen, ordnet sich dieser Charakteristik ohne weiteres ein; sie gilt übrigens auch für die großen griechischen Dramen.

Mit Christi Geburt beginnt die vierte Epoche, die bis zur Gegenwart läuft und jedenfalls um 2100 n. Chr. ihren Abschluß finden dürfte. Lassen wir diesen Abschluß zunächst außer Betracht, so ist zu sagen, daß diese vierte Epoche wieder durchaus selbständigen Charakter aufweist, und zwar in dem Sinne, daß wir sie als *idealistische Zeit* bezeichnen dürfen — astronomisch stellt sie sich als *Zeit der Fische* dar, denn die Sonne trat um Christi Zeit aus dem Sternbild des Widders in das der Fische über. Die idealistische Zeit nun charakterisiert sich vor allem dadurch, daß sie das Individuum in den Vordergrund rückt. Früher, das kann als sicher gelten, trat die Individualität zurück gegen den Typus, der noch in der griechischen Kunst die Hauptrolle spielt; mit Christi Zeit aber, welche das subjektive Erlebnis betonte, begann die Hochschätzung der Persönlichkeit, unter deren Herrschaft wir noch jetzt stehen. Und mehr und mehr löste sich alles Gemeinsame auf in spezifische Einzelheit und an Stelle des einheitlichen Ursprunges trat die äußerliche Funktionalbeziehung. Der Staat galt nicht mehr als ein organisches Naturgebilde, sondern als durch Gelegenheit oder Übereinkunft geschaffene künstliche Konstruktion; in dieser Auffassung wurzelt ja einerseits der moderne Imperialismus, der in England und Frankreich am reinsten sich ausprägt, und anderseits die Demokratie, das Sinnbild unserer Zeit. Die Kunst betonte Porträt und Porträtstatue, die Dichtung schilderte den subjektiven Seelenzustand — schon das Nibelungenlied und die göttliche Komödie sind voll von Seelenmalerei, welche das Altertum nicht kennt — und was die Musik anlangt, so steht sie gleichfalls meist im Banne des Individualismus. Die Architektur endlich legte entsprechend das Hauptgewicht auf den Innenraum und schuf derart den Dom, der ebenso charakteristisch für die idealistische Zeit ist wie der Tempel für die naturalistische und die Pyramide für die vitalistische.

Hier möchte ich meine Übersicht kurz unterbrechen, beziehungsweise ihr noch eine Erweiterung gegen die erste Epoche hin zuteil werden lassen. Haben die Dome, Tempel und Pyramiden als besondere Charakteristik dreier Epochen des Zeitalters zu gelten, so frägt man nach einem entsprechenden architektonischen Ausdruck der theistischen Zeit vor 4200. Zur Antwort läßt sich nur auf die riesigen Steinsetzungen aller Art verweisen, auf die sogenannten Megalithen, die Menhirs, Dolmen, Cromlechs usw., die wir am Schlusse der Steinzeit, in der Kupferzeit, in welcher das Kulturleben beginnt, überall auf der Erde finden. Andere architektonische Denkmäler sind nicht bekannt, diese aber direkt als Ausdruck religiösen Empfindens erwiesen; sie stehen überdies zur Astronomie in so enger Beziehung, daß sie in jeder Weise unseren Ansprüchen

genügen. Betonen möchte ich bei dieser Gelegenheit, daß die astronomische Bedeutung dieser Steinsetzungen uns vielleicht zu genaueren Datierungen ihrer Ursprungszeit verhelfen dürfte, wozu bereits Ansätze gegeben sind.

Eine weitere Abschweifung sei durch Berücksichtigung der Spenglerschen Charakteristik der Kulturen, vor allem der modernen und antiken Zeit, gegeben. Wie Spengler betone ich die funktionelle Betrachtung der Welt als vor allem charakteristisch für den modernen Menschen, nur möchte ich darin keine gesteigerte Dynamik sehen, sondern im Gegenteil: eine echte Statik. Nach Spengler ist der Grieche der statische Mensch, weil er sich heimisch im Raume fand, weil er die anschauenden Künste zum Höhepunkt entwickelte und die ruhige, frei dastehende Statue schuf, weil er nur eine euklidische Mathematik kannte und kein Innenleben besaß. Aber eben diese letztere These erhellt uns den fundamentalen Irrtum Spenglers. Allerdings hatte der Grieche kein Innenleben im modernen Sinne, aber was ist denn dieses Innenleben anderes als ein Leben in Vorstellungen, in denen unsere Phantasie sich eine eigene, einzelne Welt schafft, die sich nicht deckt mit der der anderen Menschen? Jeder von uns hat sein Bewußtsein für sich, für den Griechen galt das aber nicht, die lebten alle in der gemeinsamen großen Natur und lebten damit ganz im realen Raum und in der realen Zeit, also in einer dynamischen Welt, nicht in unserer statischen vierdimensionalen. Ferner soll nach Spengler unser Wollen ein stärkeres sein als das der Griechen, da wir im Grunde faustische Naturen wären. Aber da faßt er das faustische Moment bei uns als ein allgemeines, was gar nicht der Fall ist, und aus den Griechen macht er lauter Idealisten, was ebenfalls gar nicht stimmt. Als Naturalisten verhalten sich sowohl Griechen als auch Europäer dynamisch, als Idealisten dagegen statisch; da nun der Idealismus uns mehr eignet als den Griechen, so sind wir eher als statisch empfindende Wesen zu bezeichnen als die Griechen, die mehr dynamisch empfanden. Derart unterscheide ich mich wesentlich von Spengler, was jedoch nicht hindert, daß ich seine These vom mangelnden Innen-, richtiger Eigenleben der Griechen anerkennen muß. Die Vorstellungswelt als eigentliche Lebensheimat hat erst der Europäer ausgebaut, dessen Kombinationsvermögen unstreitig weit entwickelter ist als das der Griechen, welch letztere der Wirklichkeit viel näher standen.

Ich kann auch nicht zugeben, daß der moderne Mensch erst ums Jahr 1000 entstanden sei, sondern setze die Geburt ums Jahr 0. In keiner Hinsicht hat sich, so scheint mir, der Europäer seit Christi Geburt wesentlich verändert. Das Christentum blieb sich treu und der Pantheismus trägt von Plotin bis Leibniz die gleichen Züge. Indem ich ihm den Islam zurechne, was ja im letzten Vortrage ausführlich begründet ward, ordne ich auch diesen in den modernen europäischen Kulturkreis ein, hebe also die von Spengler gemachte Unterscheidung wieder auf.

Und nun möchte ich mir zum Schlusse eine Anregung erlauben, die auch an Spenglersche Begriffe anschließt. Ich möchte den von Spengler so lebhaft vertretenen Gedanken einer Gleichzeitigkeit der Ereignisse in den Kulturkreisen weiter ausbauen; nicht im Sinne Spenglers, daß ich die vier Kulturkreise, die im vorigen unterschieden wurden, als gleichwertige nebeneinander stelle und Gleichzeitigkeit der Ereignisse mit innerer Selbständigkeit verwechsle, also einen einheitlichen Entwicklungsgang der Menschheitsgeschichte ganz verneine, sondern in dem ganz anderen, gerade entgegengesetzten Sinne, daß ich die vier Epochen einem gemeinsamen, fortlaufenden Entwicklungsgange einordne, in allen aber die gleiche Elementarstruktur, eine wesensidentische Gliederung, darum auch Verwandtschaft der Ereignisse, behaupte. Die angeführten Zeiten sind gleichzeitig, doch auch Folgezustände des Kulturablaufes. Es gibt Gleichzeitigkeit und Nachzeitigkeit in der Geschichte und beide zusammen machen erst das volle Wesen geschichtlicher Entfaltung aus. Durch Einführung nun einer neuen Zeitrechnung glaube ich diese Erkenntnis am besten zum Ausdruck bringen zu können. Damit will ich nicht die übliche Zeitrechnung ersetzen und verdrängen, sondern nur ein Hilfsmittel für die historische Betrachtung schaffen, das, besser als jedes andere, geeignet ist, alles Vergleichbare im Kulturablauf zu erfassen und die periodische Geschichtsstruktur verblüffend deutlich zu kennzeichnen.

Ich umgrenze jede der vier geschilderten Epochen mit den Zahlen 0—2100. Jede Epoche dauerte und dauert — wenigstens wage ich das zu behaupten — 2100 Jahre und um nun ihre historische Äquivalenz anzudeuten, schreibe ich sie alle mit denselben Zahlen, die ich nur durch hochgestellte ^{1}, ^{2}, ^{3} und ^{4} der ersten, zweiten, dritten und vierten Epoche zurechne. Die erste, theistische Epoche von zirka 6300 bis 4200 v. Chr. schreibe ich 0^{1}—2100^{1}, die zweite, vitalistische von 4200 bis 2100 v. Chr. 0^{2}—2100^{2}, die dritte, naturalistische von 2100 bis 0 0^{3}—2100^{3} und die vierte, idealistische von 0 bis 2100 n. Chr. 0^{4}—2100^{4}. Damit entfällt die so ungemein störende Einstellung aller Epochen auf den durch nichts überwiegend charakterisierten Moment der Geburt Christi und die Gleichzeitigkeit der Epochen sowie ihre Nachzeitigkeit treten überraschend klar in Erscheinung. Nur ein paar Beispiele für die so gewonnene Übersichtlichkeit.

Spengler vergleicht das Auftreten Napoleons mit dem Alexanders des Großen. Und in der Tat: sie fallen beide in den Ausgang von Kulturepochen, die in Welteroberungsgelüsten ihre letzten größten Ziele entdecken; sie gehören in den Abstieg der Kultur, sind stärkste Glieder eines Sekundärschwarmes, zugleich vollkommenster Ausdruck ihrer Zeit, die dem inneren Besitz eine äußere Machtstellung erobern will. Man kann in ihren Tendenzen Alexander und Napoleon gut vergleichen und wird dazu um so mehr gedrängt, wenn man sieht, daß Alexander

von 356 bis 323 v. Chr., d. i. von 1744[3] bis 1777[3], lebte, Napoleon aber von 1769 bis 1821 n. Chr., also von 1769[4] bis 1821[4]. Eine geradezu frappierende Isochronie! Nun dachte ich mir: Solch markante Persönlichkeit wie der Franzose und der Makedonier muß es doch auch in den anderen Epochen gegeben haben und sie müssen daher ausgezeichnete Stützen für die neue Zeitrechnung sein. Wenigstens am Ende der zweiten Epoche müßten wir ein Äquivalent dazu finden, für die erste wird es allerdings, mangelnder historischer Überlieferung wegen, nicht erwiesen werden können. Gab es nun 2100 Jahre vor Alexander einen Helden gleicher Größe? Mir war die Frage besonders wichtig, um über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Spenglerschen Vergleiches der mittleren ägyptischen Zeit mit der hellenischen und unserer neuen Zeit, worüber ich das letztemal eingehend berichtete, entscheiden zu können. Nach meiner Ansicht mußte der geforderte Held in die Zeit vor dem mittleren Reiche in Ägypten fallen, nicht an dessen Ende, wie es nach Spengler zu fordern wäre. Nun gibt es in Ägypten um 2400 v. Chr. keinen vergleichbaren Heros, doch läßt sich Mesopotamien in Betracht ziehen, dessen 2100 v. Chr. einsetzender Marduk-Kult ja von aller Welt dem gleichzeitigen Amon-Kult in Ägypten verglichen wird, so daß man ohne weiteres das eine Land für das andere setzen darf. Und in der Tat: vor Hammurabis Zeit, also vor 2100, lebte in Erech Gilgamesch, der Nationalheros des Landes, später vergöttert von den Babyloniern, die seine Weltfahrten im Gilgamesch-Epos verherrlichten. Der Vergleich Gilgamesch' mit Alexander dem Großen ist ein geläufiger, das Leben des Helden läßt sich nun aber ziemlich genau datieren, denn 2280 v. Chr. raubte der elamitische König Kuturnachundi das Ištar-Bild aus dem Tempel in Uruk, Gilgamesch aber brachte es zurück und tötete den König. So muß er zirka um 1920[2] gelebt haben, also ungefähr gleichzeitig mit Alexander und Napoleon, nur um anderthalb Jahrhunderte gegen diese beiden verschoben. Vielleicht ist die Isochronie noch genauer: Wer garantiert uns die völlige Richtigkeit der alten Zeitangaben? Aber auch so, wie sie ist, bedeutet sie Gleichzeitigkeit der hervorragendsten Helden von drei Epochen, wenn wir bedenken, daß im Zeitraum 1750—2100 die Bedingungen wesentlich gleich liegen — ich verweise auf das, was über die Sekundärschwärme gesagt ward.

Hier nun aber bleibt zu bedenken, was ich schon früher hervorhob, daß das Gilgamesch-Epos schon älteren Datums ist, schon um 3000 v. Chr., also um 1200[2], entstanden sein dürfte. Da die Lebenszeit Gilgamesch' historisch für später anzusetzen ist, so bleibt nur die Vermutung, daß das ursprüngliche Epos Gilgamesch' Person gar nicht enthielt, sondern sich entweder ganz auf Eabani, den andern Helden des Epos, oder noch auf einen zweiten Helden begründete, an dessen Stelle später Gilgamesch durch die hammurabischen Babylonier eingesetzt wurde. Daß das Epos umgearbeitet worden ist, wird allgemein an-

erkannt; vielleicht wird künftige Forschung hier entsprechende Aufklärung bieten. Jedenfalls geht es nicht an, das Epos selbst ganz auf die spätere Zeit zu beziehen, auch schon nicht — und das möchte ich besonders betonen — aus Gründen der Gleichzeitigkeit! Es ist merkwürdig, wie solch neuer Gesichtspunkt sofort bedeutsame Konsequenzen nach sich zieht. Der Isochronist muß nämlich für die Zeit 1200^2 ein großes nationales Epos ebenso mit Notwendigkeit fordern wie für 1800^2 einen großen Eroberer; denn um 1200^3 ist im griechischen Kulturkreis die homerische Dichtung, Ilias und Odyssee, entstanden und um 1200 in Deutschland das Nibelungenlied. Die mythische Verwandtschaft aller drei Epen ist in die Augen springend, so daß ich unbedingt auf Gleichzeitigkeit im hier vertretenen Sinne schließen muß.

Aufs engste mit der Isochronie der Epen sind noch weitere Isochronien verbunden, die den Zeitabschnitt 1050—1400 in jeder Epoche auf Grund seines Schwarmes als einen besonders fruchtbaren, als grundlegend für die dritte Periode jeder Epoche erweisen. Nach der mittleren Zäsur jeder Epoche vollzieht sich stets eine innere Erneuerung, die um 1400 dann einen entscheidenden Aufstieg zur Folge hat. Außer den Epen wird immer ein neuer Baustil geboren. Um 1200^2 beginnt der Pyramidenstil in Ägypten, um 1200^3 der dorische Tempelstil in Griechenland und um 1200^4 der gotische Domstil in Nordfrankreich — geringe Verschiebungen dieser Daten nach vor- oder rückwärts sind für die Isochronie bedeutungslos! Die Daten würden noch außerordentlich an Bedeutung gewinnen, wenn sich der Beginn des Megalithenstils auch entsprechend, auf 1200^1, datieren ließe, eine Möglichkeit, die von vornherein nicht durchaus in Abrede gestellt, die durch astronomische Analyse der überlieferten Denkmäler vielleicht überraschend bewahrheitet werden kann. Hervorragend wichtig ist weiterhin folgende Isochronie, die gleichfalls hier aufs engste anschließt. Wir haben nämlich ein gewisses Recht, den Beginn der Kupferzeit, den Zeitpunkt also, als das Kupfer als erstes Erz neben dem Stein zur Werkzeug- und Waffenindustrie zum erstenmal verwendet wurde, für Mesopotamien auf ungefähr 5000 v. Chr., also auf zirka 1000^1—1300^1, anzusetzen. Die Bronzezeit nun, die als zweites Erz ein Gemisch von Kupfer und Zinn verwertete, begann zirka 1200^2, nämlich in Ägypten vor Beginn der 3. Dynastie, die zirka von 1220^2 bis 1300^2 regierte, und in Mesopotamien vor der Sargonidenzeit, die auf 1400^2 angesetzt wird. Ebenso genau läßt sich der Beginn der Eisenzeit, die als drittes Erz das Eisen einführte, datieren, nämlich auf zirka 1000^3. Schon im Grabe Ramses III., der von zirka 900^3 bis 930^3 lebte, erkennt man in den Darstellungen einzelne blaue Schwertklingen neben den roten Bronzewaffen und etwa zur gleichen Zeit kämpften die Dorer mit Eisenwaffen; aber die eigentliche Eisenzeit, als die Verwendung des Eisens sich einbürgerte, begann erst nach 1000^3. Was nun unsere

630	0—2100 n. Chr.
Entstehun	0⁴—350⁴ Gnosis und Christentum ³ Mitt- ninoische 0⁴—30⁴ Christus. 204⁴—270⁴ Plotin
	sen auf Basilikenstil und Mosaikmalerei
	Ägypten Neues Testament
	350⁴—700⁴ potamien Beginn der großen Völkerwanderung 354⁴—430⁴ Augustinus. Innerkirchliche Kämpfe
	in Ägyp- eit) Byzantinischer Kuppelstil u. Heiligenmalerei
	700⁴—1050⁴ ich (Ra- Damals Begründung des Islam (571⁴—632⁴ Mohammed). Von 700⁴ an innerer Ausbau (Sufismus usw.) 810⁴—877⁴ Eriugena Arabischer Baustil und Arabeske

Isochronie-Tabelle der Kulturgeschichte.

6300 v. Chr.—4200 v. Chr.	4200 v. Chr.—2100 v. Chr.	2100 v. Chr.—0	0—2100 n. Chr.
0^{1}—1400^{1}	0^{2}—700^{2}	0^{3}—350^{3}	0^{4}—350^{1}
Entstehung der Mysterien	Entstehung des Götterpantheons	Marduk—Amon—Minos	Gnosis und Christentum
		2067^{2}—19^{3} Hammurabi. 2080^{2}—520^{3} Mittleres Reich in Ägypten. Mittelminoische Zeit	0^{4}—30^{4} Christus. 204^{4}—270^{1} Plotin
		Ägyptischer Tempelstil. Kamaresvasen auf Kreta	Basilikenstil und Mosaikmalerei
		Religiöse Literatur in Babylon und Ägypten	Neues Testament
	Keilschrift der Sumerer	Bilderschrift auf Kreta	
		350^{3}—700^{3}	350^{1}—700^{1}
		340^{3} Einbruch der Kassiten in Mesopotamien	Beginn der großen Völkerwanderung
		420^{3} Einbruch der Hyksos in Ägypten	354^{4}—430^{4} Augustinus. Innerkirchliche Kämpfe
		Hochentwickelte naturalistische Kunst in Ägypten und Kreta (Frühmykenische Zeit)	Byzantinischer Kuppelstil u. Heiligenmalerei
		Linearschrift auf Kreta	
	700^{2}—1050^{2}	700^{3}—1050^{3}	700^{1}—1050^{4}
	Vor 1000^{2} sumerische Reiche in Kisch und Lagasch. Von 885^{2} an die Thiniden in Ägypten (Altes Reich)	Aton-Kult in Ägypten. Neues Reich (Ramessidenzeit). Spätmykenische Zeit. Damals auch Moses, Rigveda, Schi-King	Begründung des Islam (571^{4}—632^{4} Mohammed). Von 700^{4} an innerer Ausbau (Sufismus usw.)
			810^{4}—877^{4} Eriugena
	Mastabas und erste Kunstblüte in Ägypten	Blüte des ägyptischen Tempelbaues	Arabischer Baustil und Arabeske
	1050^{2}—1400^{2}	1050^{3}—1400^{3}	1050^{1}—1400^{1}
	Um 1050^{2} Einwanderung der babylonischen Semiten. Von 1305^{2} an die Memphiten in Ägypten	Chaldäerherrschaft in Babylon. Priesterregiment in Ägypten	Blüte des Papsttums: Kreuzzüge Blüte der Scholastik. Deutsche Mystik
Megalithenstil um diese Zeit in Vorderasien	Zikurrattürme in Babylon, Stufenpyramide von Sakkara	Dorischer Tempelstil und Dipylonvasen	Romanisch-gotischer Domstil und Fenstermalerei
	Gilgamesch-(Eabani-?)Epos	Homers Epen	Nibelungenlied; polyphoner Musikstil
Beginn der **Kupferzeit** um 1200^{1}	Beginn der **Bronzezeit** um 1200^{2}	Beginn der **Eisenzeit** um 1000^{3}	Beginn der **Pulverzeit** um 1200^{4}
1400^{1}—2100^{1}	1400^{2}—1750^{2}	1400^{3}—1750^{3}	1400^{4}—1750^{1}
	Sargoniden in Mesopotamien (Weltherrschaftsgedanke). Memphiten in Ägypten. Frühminoische Zeit	Sargon II. als Adapa. Renaissance des Osiris-Kults. Dionysos-Kult und Blüte der griechischen Philosophie	Renaissance und Reformation. Blüte der Philosophie in Europa
Vasen von Elam und Oberägypten um diese Zeit	Pyramidenstil in Ägypten. Blüte von Kunst und Dichtung in Mesopotamien und Ägypten	Jonischer Tempelstil. Blüte von Kunst und Dichtung in Griechenland	Renaissancestil, Barock, Rokoko Blüte in Kunst, Dichtung und Musik
Wahrscheinliche Entstehung der sumerischen Bilderschrift und der ägyptischen Hieroglyphen	Erste Schriftversuche auf Kreta	Demotische Schrift in Ägypten, griechisches Alphabet	1440^{4} Erfindung der Buchdruckerkunst
	1750^{2}—2100^{2}	1750^{3}—2100^{3}	1750^{4}—2100^{1}
	Geschäftliche Blüte in Babylonien. Übergangszeit in Ägypten	Beginn des Hellenismus. Systeme von Aristoteles, Epikur, Stoa, Skepsis	Beginn der modernen Zeit. Philosophie von Kant, Voltaire, Hume. In Deutschland Schwarmbildung
	Verfall des Pyramidenstils	Korinthischer Tempelstil. Verfall von Kunst und Dichtung	Klassischer Stil, dann Realismus
	zirka 1900^{2} **Gilgamesch**	1764^{3}—1777^{3} **Alexander** d. Große	1769^{4}—1821^{4} **Napoleon**

neue Zeit anlangt, so zeigt sie eine entsprechende Vervollkommnung der Waffen. Denn um 1300^4 erfand Berthold Schwarz — das Schießpulver und setzte damit den Beginn einer neuen Zeit, die man nach ihrer hervorstechendsten Waffe die Pulverzeit nennen kann. Übrigens ist erwiesen, das bereits vor Schwarz das Pulver in Gebrauch war. Erste Versuche des 7. und 8. Jahrhunderts führten in dieser Hinsicht das sogenannte griechische Feuer ein, das als Vorstufe des Pulvers zu betrachten ist.

Noch weitere Isochronien ließen sich angeben — man vergleiche dazu die Tabelle —, die zugleich schöne Beweise von nachzeitiger Entfaltung, von Reihenbildung im natürlichen Entwicklungsgang des semitischen Zeitalters sind und, einmal aufmerksam gemacht, wird die Forschung leicht die Beispiele häufen. Zur Illustrierung des Begriffes genügen die angegebenen, zu weiteren bleibt uns hier keine Zeit.

Nun komme ich zum Schlusse. Den Schluß meiner geschichtlichen Betrachtungen bildet die Behauptung, daß die semitische Zeit, das Arbeitszeitalter, um 2100^4 (2100 n. Chr.) enden und eine neue Zeit, die spezifisch arische, beginnen wird. Die semitische Kultur wird sich wohl noch über das Jahr 2100^4 hinausschleppen, in die neue Zeit hinein, so wie sich auch die antike Kultur über Christi Geburt (2100^3) hinausschleppte und entsprechendes für 2100^2 nachweisbar ist, aber ein neues Erlebnis wird einsetzen und die Völker, bei denen es auftritt, ganz verwandeln. Die alte Kultur lebt sich jetzt in ihre Konsequenzen aus. Mehr als vier Epochen sind in ihr nicht möglich, das folgt aus dem Stufenbau der Rassen, aus den gegebenen Kulturniveaus, von denen ich im dritten Vortrage eingehend geredet habe. Denn die Epochen entsprechen den Kulturniveaus: die idealistische entspricht dem anschaulichen Kulturniveau, in dessen Bann die Gegenwart steht, die naturalistische entspricht dem kausalen Kulturniveau, das maßgebend war für die Antike, das vitalistische entspricht dem genialen, originalen Kulturniveau, das uns in der Ägypterzeit so glänzend entgegentritt, und die theistische entspricht der im reinsten Sinne schöpferischen Urkulturzeit, in der der Mensch sich als Kulturmenschen überhaupt setzte. Diese Urzeit liegt für uns im größten Dunkel, aber gerade sie war die Zeit der Kulturschöpfung, wie das von Hugo Winckler und Jeremias ja bereits so bestimmt ausgesprochen wird. Weitere Kulturniveaus als diese vier lassen sich nicht unterscheiden und so muß die jetzige Epoche die letzte im semitischen Zeitalter sein.

Geht sie aber zu Ende, so ist nur ein arisches Zeitalter als Nachfolge möglich. Wie die semitische Zeit der primitiven folgte, so muß der semitischen die arische folgen, da, wie ich ja zur Genüge gezeigt habe, das arische Erlebnis sich ebenso über das semitische erhebt wie dieses über das primitive. Diese Folge erscheint mir schon rein chronologisch genügend verbürgt, es kommt aber als Beweis außerdem in Betracht,

daß der Arier sich jetzt mehr und mehr auf sich selbst zu besinnen beginnt.

Bücher wie das Spenglersche sind ein Beweis dafür. Obgleich Spengler gerade die Folge der Kulturen leugnet und nur eine Mannigfaltigkeit anerkennt, setzt uns doch sein Buch instand, den Beweis der Folge zu erbringen, da es sozusagen nur ein Versehen ist, wenn er den Fortschritt in der ägyptischen Geschichte, ihren Dreiepochenbau, übersieht. Weitere Anläufe finden wir bei Müller-Lyer, Breysig, Lamprecht, im weiteren Sinne auch bei den Nichthistorikern Christian v. Ehrenfels, Ostwald, vor allem bei Friedrich Nietzsche, der den Übermenschenbegriff auf eine künftige arische Menschheit bezieht, und finden zu alledem die Wurzeln bei den großen Philosophen um 1800, bei den sogenannten Naturphilosophen und Romantikern, vor allem bei Hegel, dem eigentlichen Vater der modernen Geschichtsforschung. Hegel stellte sogar ein Entwicklungsschema auf, die sogenannte dialektische Methode, die nur leider in der folgenden realistisch gesinnten Zeit ganz unbeachtet blieb. Ich will sie hier nicht näher besprechen, vielmehr möchte ich Ihnen lieber das Bild eines Entwicklungsganges entwerfen, das Ihnen deutlicher als alles andere zeigen dürfte, was von der Zukunft Neues zu erwarten ist.

Wenn wir nämlich wissen wollen, was in der Zukunft möglich ist, so wenden wir uns am besten persönlichen Entwicklungen zu, die in der gegenwärtigen Zeit sich abspielen, die aus ihr herausstreben und neue Lebensideale auszubilden versuchen. Solcher Versuch gibt uns zwar noch keine Garantie einer allgemeinen Entwicklung, aber er rückt doch inniger an die Zukunft heran als gelegentliche Einfälle, die nicht direkt von einem bewußten Lebenswillen getragen, die nicht völlig organisch auf Entwicklung eingestellt sind. Eine derartige persönliche Entfaltung vermag ich Ihnen nun zu schildern, und zwar mit absoluter Treue, denn sie ist mir bis ins letzte bekannt: es handelt sich nämlich um meine eigene Entfaltung! Ich habe in mir die Gegenwart so lebendig als nur möglich zu machen versucht, in gar keiner andern Absicht, als mir dadurch auch die Zukunft so lebendig als nur möglich zu machen. Wie ich dabei vorging, das möchte ich Ihnen in dieser Vorlesung noch genauer darlegen. Sie werden Einblick in einen Entwicklungsgang gewinnen, der zu denken gibt, denn ich bin keiner Schwierigkeit aus dem Wege gegangen, habe sie vielmehr immer gesucht, um möglichst wenig zu irren. Was ich Ihnen bis jetzt geschildert habe, ist eigentlich nur eine letzte Etappe auf diesem meinem Wege, und wie ich zu dieser Etappe gekommen bin, das bedarf noch der Darlegung, da hier die Grundlagen für alles zu suchen sind.

Also mein Lebensbild will ich kurz vor Ihnen zeichnen, das Bild eines Menschen, der aus dem Gegenwartsmorast herauszukommen strebt, der auch glaubt, daß ihm das gelungen ist, und nun andere mit

seinem Beispiele zu befruchten sucht. Selbstverständlich zeichne ich Ihnen nur meinen geistigen Entwicklungsgang.

* * *

Ich ward, um es recht drastisch zu kennzeichnen, gleichsam in einem Depressionszustand geboren. Schon als Knabe spürte ich den Mangel innerer Einheit unserer Kultur; was ich zu lernen bekam, haftete schlecht in meinem Gedächtnis, weil alles unvermittelt nebeneinander stand, ohne echte organische Beziehung. Es war nur ein Brockenwissen, das ich nicht zu verdauen vermochte. Der Student empfand das noch weit ärger. Die Zeit, die anderen eine Lust und unerschöpflicher Quell schöner Erinnerungen ist, wurde mir zur Pein, denn ich wußte mit all dem Gebotenen nichts anzufangen. Die Zersplitterung des Wissens machte mich schier krank; ich suchte mir Rat bei der Philosophie, die aber am stärksten am gleichen Übel krankt und heutzutage überhaupt nicht weiß, wozu sie da ist. Erst als ich anfing, selbständig zu arbeiten, ward es besser, denn unwillkürlich drängte es mich zur Synthese, die sich allmählich erweiterte, bis sie auch Philosophie und Religion in sich begriff und zu einem neuen Lehrgebäude vom Weltall auswuchs.

Die innere Unruhe in mir, das, was Avenarius die Vitaldifferenz genannt hat, machte einen unermüdlichen Frager aus mir, der um einer Grundhypothese willen das ganze Bereich menschlichen Wissens durchforschte. Von der Zoologie als meinem Spezialgebiete ging ich aus. Zuerst vertiefte ich mich ganz in den Aufbau des tierischen Organismus, in seine Struktur und Organisation, und wurde dadurch unwiderstehlich hinübergedrängt ins Lager des Vitalismus. Ich ward Vitalist, und zwar Vitalist in Berücksichtigung der Struktur, des Plasmas, der Gewebe, deren Wachstum und Differenzierung mir unverständlich blieben vom mechanistischen Standpunkt aus. Ich erkannte im Lebendigen eine besondere Kraft, begabt mit psychischen Fähigkeiten. Das war ein ganz anderer Vitalismus, als ihn z. B. Driesch, der bekannte moderne Vitalist, vertritt, der im organischen Stoffe nichts Besonderes findet, nur in der Einkleidung des Stoffes in besondere Formen, in die Organisationen. Rasch suchte ich mich mit Driesch auseinanderzusetzen. Ich nannte meinen Standpunkt Euvitalismus, da er dem Wachstum des lebendigen Stoffes voll gerecht wird, zum Unterschied von Driesch' Neovitalismus, der Leben nur im Werden der individuellen Gestalt erblickt. Von Stoffvitalismus im Gegensatz zum Formvitalismus kann man auch reden. Doch verwarf ich den letzteren nicht, fand nur in ihm ein Sonderproblem, über dem die gewebliche Leistung nicht vernachlässigt werden darf.

Aber auch der Begriff des Stoffvitalismus ist kein einfacher. Es gibt Denker, die Vitalisten zu sein glauben, indem sie dem lebenden Stoffe besondere Leistungen zuschreiben, und es doch nicht sind, weil sie Leben

und Nichtleben nicht scharf genug gegeneinander abzugrenzen wissen. Solche Abgrenzung ward für mich von der größten Wichtigkeit; sie setzte mich auch in Gegensatz zu scheinbaren Stoffvitalisten, weshalb ich hier sofort näher darauf eingehen muß.

Der Physiologe Armin v. Tschermak hat in seiner allgemeinen Physiologie, deren erster Band 1916 erschien und ein ganz ausgezeichnetes Buch bedeutet, die organische Substanz von der anorganischen scharf zu unterscheiden versucht. Er betont die Selbständigkeit und Unabhängigkeit im Verhalten des Lebendigen gegenüber der Unselbständigkeit und Abhängigkeit im Verhalten des Leblosen. Das Plasma hat, so führt er aus, die Fähigkeit, sich ohne zureichende äußere Ursache zu verändern, und zwar nach zwei Richtungen hin: aufbauend und abbauend, im Sinne von Werden und Vergehen. Assimilation und Dissimilation wechseln miteinander ab, das heißt aber nach Tschermak: es wechseln Synthese und Analyse, Ektropie und Entropie. Die letzteren Begriffe sind uns besonders wichtig, weil durch sie die Differenz zum leblosen Stoffe gekennzeichnet werden soll. Gilt doch die Materie dem Entropiegesetz unterworfen, d. h. sie soll, wie Ihnen ja bekannt ist, aus einem geordneten Zustand allmählich immer mehr in einen ungeordneten übergehen. Die Fähigkeit, selbständig Ordnung zu schaffen, soll sie nicht haben, aber dem Leben, so betont Tschermak, komme die Fähigkeit zu und sei hier eine durchaus charakteristische Erscheinung, so daß also das Lebendige als ein ganz besonderes stoffliches System in der Natur sich erweise.

Hier muß ich nun aber Tschermaks Auffassung als eine ungenügende charakterisieren. Wir kennen in der Natur nicht nur gewisse ektropische Vorgänge, bei denen sich die Energieverhältnisse eines Systems verbessern, nicht verschlechtern, sondern wir müssen sie sogar mit Notwendigkeit auch dort fordern, wo sie noch nicht erwiesen sind, so in der Entwicklung der Sonnensysteme. Wir kennen sie z. B. aus der Brownschen Molekularbewegung, einer dem Biologen sehr bekannten Erscheinung, aus dem Tanz der im Plasmasaft enthaltenen winzigen Teilchen, die regellos durcheinanderwirbeln. Die Physiker Einstein und Smoluchowski haben diesen Tanz mathematisch untersucht und gefunden, daß nicht bloß Unordnung sich ergibt, sondern in Ausnahmsfällen und vorübergehend auch Ordnung. In Boltzmanns Ausdrucksweise, der in der Entropie ein Streben nach dem wahrscheinlichsten Zustande erblickt, dem also Unordnung als etwas Wahrscheinliches, Ordnung dagegen als etwas Unwahrscheinliches gilt, besagt der Smoluchowskische Befund, daß die Brownsche Bewegung mit Notwendigkeit immer auch lokal zu unwahrscheinlichen Zuständen führen muß, die nur in der Überzahl der wahrscheinlichen schier verschwinden. So fehlt also der Natur die ektropische Tendenz nicht, sie wird sogar durch das Wesen der Entropie selbst gefordert.

Den Wahrscheinlichkeitsgedanken hat Boltzmann nun auch auf das Weltall angewendet. Wenn, so meint er, für die Welt die Tendenz zur Unordnung besteht, so müsse man sich eigentlich wundern, daß in der Welt, die doch nach wissenschaftlicher Auffassung seit Ewigkeit existiert, überhaupt Ordnung gegeben sei. Gesetzt den Fall, es hätte einmal Ordnung gegeben, so müsse sie doch in der unendlich langen, seither verstrichenen Zeit wieder aufgehoben worden sein und jetzt nur ein Chaos existieren. Wir brauchen uns, meint Boltzmann, die Welt nur groß genug vorzustellen, um die für uns sichtbare Ordnung zu begreifen. In einer von Entropie beherrschten, gleichsam unendlichen Welt muß es auch ektropische Sonnensysteme, d. h. solche, die nach Ordnung streben, geben, als unwahrscheinliche Fälle innerhalb des wahrscheinlichen Chaos. Ein sich zur Ordnung entwickelndes Sonnensystem sei zwar etwas überaus Unwahrscheinliches, dennoch etwas mit Notwendigkeit zu Forderndes, weil das Unwahrscheinliche ein notwendiges Glied im Ganzen der Wahrscheinlichkeit ist.

Dieser Gedanke mußte zuerst blendend wirken, denn bis dahin hatten sich schon viele Denker, zuletzt Arrhenius, abgemüht, das Werden der Sonnensysteme auf Grund der bekannten Lehren der Physik und Chemie verständlich zu machen, ohne damit aber allgemein anerkannte Erfolge zu erzielen. Man beanstandete ihre Voraussetzungen; sie dachten sich Ursachen maßgebend, die wohl die Entropie verzögern, nicht aber vollkommen aufheben können. Ich brauche darauf nicht einzugehen, in jeder populären Kosmogonie, bei Bölsche z. B., Weinstein, Becher, Meyer u. a. wird darauf Bezug genommen. Darum überraschte die Boltzmannsche Erklärung der Ektropie durch die Entropie selbst. Doch muß auch diese Deutung abgelehnt werden. Die von Boltzmann geforderte, gleichsam unendliche Größe des Weltalls ist nach neueren Untersuchungen gar nicht gegeben. Gemäß dem berühmten Astronomen Seeliger müßten in einem quasi unendlichen Weltall die durch die Schwerkraft bedingten Geschwindigkeiten der Gestirne außerordentlich große Werte erreichen, was dem tatsächlichen Verhalten vollkommen widerspricht. Seeliger vermochte auch, in Anschluß an Herschelsche Arbeiten, nachzuweisen, daß der Zuwachs der Sternenzahl in großen Entfernungen immer geringer wird, so daß also auf eine Grenze der Sternenverteilung geschlossen werden darf. Ja, er kommt zu ganz bestimmten Vorstellungen über die Größe des Sternensystems und die Zahl der Sterne. Zirka 35—41 Millionen Sterne sollen gegeben sein. Da nun unter diesen, soviel man weiß, fast die Hälfte im Zustand der Entwicklung begriffen ist, so besteht der größte Widerspruch zu Boltzmanns Gedanken, nach dem nur eine recht geringe Zahl jugendlicher Sterne gefordert werden dürfte.

Trotzdem wird nun kaum ein Naturforscher der Meinung sein, daß die Natur unfähig wäre, aus eigenem Vermögen ihre Energieverhält-

nisse zu verbessern. Wir suchen das Wunder, also den Eingriff eines überweltlichen Gottes, der die Welt immer wieder aufzieht, wenn sie abgelaufen ist, möglichst zu vermeiden. Und die neueste Physik gibt uns dazu auch genügende Anhaltspunkte, die selbst von katholischen Astronomen bereits gewürdigt werden. Neuerdings erfaßt die Relativitätstheorie die Welt als etwas Vierdimensionales, als einen Raum von vier Dimensionen, in dem die Zeit als vierte Dimension gedacht wird. Das beinhaltet aber, daß der Raum kein ebener, sondern ein gekrümmter ist: jede von einem Punkt ausgehende Gerade führt wieder zum Ausgangspunkt zurück, jede Kraftlinie ist eine in sich geschlossene. Somit muß ausgestrahlte Energie, wenn sie nicht irgendwo im Weltall abgefangen wird, wieder zum Ausgangspunkt zurückkehren, daraus folgt aber die Möglichkeit einer Energieverbesserung. Im einzelnen kann ich Ihnen das nicht ausführen, uns genügt, daß die Möglichkeit besteht, die Welt könne aus eigenen Kräften sich erhalten.

Damit erweist sich uns aber das Weltgeschehen ganz allgemein nicht ausschließlich als entropisches, sondern Ektropie spielt hier auch eine Rolle. Zeitweise verschlechtert sich der energetische Zustand in einem Sonnensystem, zeitweise verbessert er sich. Das letztere gilt für Ausbildung des Nebelstadiums, aus den Nebeln aber gehen die Systeme hervor, die dann wieder sich auflösen. Wissen Sie, was dieser wichtige Gedanke eigentlich bedeutet? Eine Erneuerung der uralten Kosmogenien, nach denen die Welt periodisch aus dem Chaos hervorgehen und sich periodisch wieder ins Chaos zurückverwandeln sollte. Uralte arische Anschauungen über das Werden und Vergehen der Welt finden darin ihre Bestätigung — sollten wir da nicht stolz sein auf unsere weitsichtigen Vorfahren? Übrigens hat ja die Kantsche Kosmogenie ebenso gedacht.

Was folgt nun daraus für die Beurteilung des Lebens? Daß dieses, so wie es Tschermak erfaßt, gar nicht prinzipiell vom Leblosen sich unterscheidet, weil auch für das letztere ein Werden und Vergehen gelten muß. Nur die Zeiträume des Wechsels sind ganz verschiedene, im Prinzip aber auch die Natur ein periodisch sich aufbauendes und abbauendes System, das in dieser Hinsicht an einen Organismus erinnert. Wenn also die Organismen nicht durch andere Eigenschaften als durch ihr periodisches Verhalten sich von den Anorganismen unterschieden, so wären sie überhaupt nichts Besonderes und der Vitalismus eine unberechtigte Lehre.

Nun aber unterscheiden sie sich in anderer Hinsicht fundamental. Im Begriff der Assimilation, dem Tschermak nicht zur Genüge gerecht wird, ist der Unterschied enthalten. Assimilation kennt nur das Lebendige. Nur das Lebendige vermag fremde, anorgane Substanz der be-

reits gegebenen lebendigen anzugleichen, so daß sie selbst lebendig wird. Bei den ektropischen Vorgängen im Anorganen, also etwa bei Entstehung neuer, geordneter Sonnensysteme, handelt es sich nur um Verdichtungen gegebenen Stoffes, verbunden mit Energiekonzentrationen, wie das der Vergleich des Weltnebels mit einem Sonnensystem ohne weiteres lehrt. Beim Leben aber handelt es sich um Verwandlung des Stoffes in etwas ganz Neues, in mit psychischen Eigenschaften begabte Wesen, die, das ist vor allem wichtig, von einem winzigen Ausgangspunkt aus ihre Umgebung in Bann schlagen. Das Plasma hat die Tendenz über ein gegebenes Maß hinaus zu wachsen, indem es dabei die Umwelt nach seinem Vorbild verwandelt; diese Tendenz gibt es nirgends im Anorganen, wo immer nur die allen Teilchen bereits innewohnenden Fähigkeiten das Verhalten der Systeme bestimmen. Im Anorganen fehlen Assimilationszentren, wie sie die organischen Keime vorstellen, und alles Geschehen ist nur Konzentration und Zerstreuung, nicht Assimilation und Dissimilation.

Zu solchen Anschauungen gelangte ich durch Untersuchung der lebendigen Substanz und eben diese Anschauungen charakterisieren meinen Vitalismus, der in Beurteilung des Plasmas als eines besonderen, durch eine psychische Anlage ausgezeichneten Stoffes sich von anderen Vitalismen unterscheidet. Übrigens ist dieser Vitalismus schon ein alter; er ist, wie ich vor allem betonen möchte, der Vitalismus Johannes Müllers, des berühmten Physiologen der naturphilosophischen Zeit nach 1800, der von spezifischen Energien in der lebenden Substanz geredet hat. Diese spezifischen Energien sind nichts anderes als psychische Anlagen. Sie spielen auch eine große Rolle bei allen unseren Handlungen. Das ahnte ich bereits, als ich mich vor etwa 14 Jahren tierpsychologischen Untersuchungen zuwandte. Da ich das Leben als etwas Psychisches deuten gelernt hatte, so drängte es mich ganz von selbst zur Erforschung der Tierpsyche. Ich ging zur Tierpsychologie über und dieser Schritt brachte mir rasch eine klare Erkenntnis. Die Lehre von der psychischen Gegenwelt erstand, die Lehre von angeborenen Direktiven unseres Tuns, die wir als psychische Vorlagen zu beurteilen haben, gemäß welcher die Tiere ihr Weltbild ausgestalten. Diese Lehre setzt sich heute in der Tierpsychologie immer mehr durch. Auch sie ist kein Novum, aber die moderne Psychologie glaubte sie mit Stumpf und Stiel ausgerottet zu haben. Heute ringen selbst die Mechanisten, z. B. Uexküll, mit dem Begriff der Gegenwelt, den sie nur ins Materielle übersetzen möchten, wo er nicht hinpaßt. Ich selbst habe in neueren Werken den Begriff immer mehr ausgestaltet und halte ihn für grundlegend nicht bloß für die Psychologie, sondern für die gesamte Biologie.

Während ich an diesen Vorstellungen arbeitete, zog mich ein zweiter Ideenkreis unwiderstehlich an, nämlich das Verhältnis der modernen Entwicklungslehre zum religiösen Schöpfungsgedanken. Dabei galt es mir, mich mit der katholisch-scholastischen Philosophie auseinanderzusetzen, die über die organische Entwicklung und ihr Verhältnis zu Gott ganz bestimmte Anschauungen hat. Sie vertritt eine Entelechienlehre, gemäß welcher in den organischen Keimen besondere Triebkräfte vorhanden sein sollen, die der entstehenden organischen Substanz jedes sich entwickelnden Individuums eine bestimmte Form aufprägen. Die Form gilt im Stoffe des Keimes angelegt; sie ist zunächst Potenz und wird bei der Entwicklung aktuell; der Keim strebt nach der Form und eben dieses Streben bringt der Entelechiebegriff zum Ausdruck. Mir schien nun, daß meine Gegenweltlehre ausgezeichnet zur Entelechienlehre der Scholastik passen müsse, demgemäß eine ausgezeichnete Stütze für die katholische Religion biete. Aber in diesem Urteil habe ich mich sehr geirrt; ich kannte mich auf dem Gebiet der katholischen Naturphilosophie nicht genügend aus und erlebte damals eine heilsame Enttäuschung. Doch veranlaßte mich der Irrtum zu immer gründlicherer Vertiefung in das Entwicklungsproblem und ward mir also zur nützlichen Anregung.

Die Scholastik verwarf, wie ich bereits im fünften Vortrage ausführte, alle vorauseristierenden Formen, insofern man sie der Welt zurechnet, also die in sich bestehenden Ideen Platos — sie nannte sie, wie erwähnt, universalia ante rem — und anerkannte nur in der Materie befindliche Triebkräfte — Entelechien oder universalia in re —, die von Gott bei Schöpfung des Stoffes in diesen eingelegt wurden. Für sich seiende Vorbilder der Weltdinge darf es nicht geben, weil damit die Gleichewigkeit der Welt mit Gott behauptet würde; Gott wäre nicht mehr letzte Ursache allen Seins, nicht mehr einzige absolute Substanz. Meine Erwartung eines widerspruchslosen Entgegenkommens der Theologie begründete sich auf die allgemein übliche Beurteilung der scholastischen Biologie als einer Evolutionslehre. In Wahrheit ist sie das nicht, d. h. es handelt sich bei ihr nicht um den Gedanken einer Verwirklichung vorausgegebener bestimmter Formanlagen, sondern um den Gedanken einer Entstehung von etwas ganz Neuem aus dem Stoffe — die Form des Organismus gilt nicht in der Potenz vorbildlich enthalten, sondern Potenz ist nur eine an sich formlose Triebkraft, die die Materie gestaltet. So ist die katholische Biologie eine epigenetische Lehre. Wer sie anders wähnt, der verwechselt Thomas von Aquino mit Leibniz. Leibniz allerdings neigte Plato zu, da seine Präformationslehre vorauseristierendes Mathematisches am Stoffe sich verwirklichen, ein immaterielles Vorbild an der Materie

sich evolvieren (herauswickeln) läßt; aber Thomas verlegte die Vorbilder in Gott und anerkannte im Leben nur differenzierende Entwicklung der Struktur entsprechend jenen Vorbildern, die wohl Direktiven bedeuten, nicht aber in den Stoff selbst eingehen. Gott bleibt immer radikal von der Welt getrennt, ich aber verlegte mit Plato und Leibniz Göttliches direkt in die lebendige Natur und daran mußte die Kirche Anstoß nehmen. Mußte ich ihr nun aber in dieser Ablehnung folgen?

Wieder wandte ich mich der Psychologie zu, um im Chaos der Meinungen sichere Überzeugungen zu gewinnen. Das Verhältnis des Lebens zu Stoff und Form verstand ich noch nicht ganz. In dieser Hinsicht ergab damals die Tierpsychologie eine überraschende Erkenntnis. 1912 erschien das Krallsche Buch über die denkenden Tiere, das wie eine Bombe einschlug; Krall entdeckte das mathematische Talent der Pferde! Pferde rechnen besser als Menschen: der berühmte Chemiker und Monist Wilhelm Ostwald sprach damals den bemerkenswerten Satz aus, daß die Krallschen Pferde jungen Leuten von zirka 14 oder 16 Jahren an Intelligenz vergleichbar, eventuell sogar überlegen seien. Dem will ich hier nicht nachgehen, ich halte das für ganz verkehrt; daß aber Mathematik als rein formale Anschauung den Tieren nicht fremd sein könne, diese Erkenntnis glaubte ich aus den Krallschen Befunden mit Recht entnehmen zu dürfen. Erst hatte ich mich gegen solche Annahme gesträubt, denn heutzutage wird Mathematik meist innigst zur Logik in Beziehung gesetzt, und Logik den Tieren zuzuschreiben, dazu haben wir keine Berechtigung. Aber Mathematik kann auch als bloße Anschauung betrieben werden, als rein vorstellendes Erfassen von Form und Zahl, so wie es bereits von Kant und Schopenhauer ausgesprochen wurde und wie es heute die Kleinsche Mathematik, unter Betonung der geometrischen Evidenz, vertritt. Sie kann also auch den Tieren zukommen, wie sie ja auch unreifen Kindern und Idioten zukommt, die vorzügliche Rechner sein können gleich den Elberfelder Pferden. Wenn sie nun aber Tieren zukommt, so kann sie, wie ich damals sogleich betonte, nicht durch allmähliche Entwicklung den Tieren angezüchtet sein, denn nirgends führt das natürliche Bedürfnis die Tiere zu höheren rechnerischen Leistungen, vor allem von den Pferden ist so etwas nicht bekannt. Daraus aber erstand mir gleichsam blitzartig die Erkenntnis, daß alles Mathematische, die Erfassung von Form und Zahl, gar keine auf Erfahrung begründete Leistung sei, sondern aus einer angeborenen Anlage, aus der geistigen Struktur unseres Bewußtseins sich ganz von selbst ergebe. Form und Zahl wurden mir zu aprioriſchen, also aller Erfahrung vorausliegenden Bestandteilen des Bewußtseins.

Damit war nichts Neues erkannt. Hatte ja doch Kant das Apriorische der Mathematik bereits zur Genüge betont und von dem Empfin-

dungsgehalt unserer Psyche, vom rein Sinnlichen, aufs schärfste unterschieden. Überhaupt aller Idealismus hat von jeher das Geistig-Formale als etwas Selbständiges in der Welt erfaßt, nur ist dabei meist das Sinnliche und die Natur auch in Geistiges umgedeutet worden. Dem widerstrebte ich sofort. Ich gedachte der zwei Arten von Vitalismen, die ich bereits erwähnt habe, des Stoff- und des Formvitalismus, und sah ein, daß hier ganz verschiedene Prinzipien vorliegen, deren eines in Beziehung steht zur Natur, deren anderes dem Geiste angehört. Stoff und Form schieden sich mir plötzlich überall; auch in der Entwicklungslehre, nicht nur in der Psychologie, erkannte ich jedes der beiden Prinzipe als die Grundlage besonderer Erscheinungen, so in der Entwicklungslehre den Stoff als Grundlage von Wachstum und Differenzierung und die Form als Grundlage von Vermehrung und Organisierung. Diese Parallelen drängten sich mir unwiderstehlich auf.

Und nun ging's Schlag auf Schlag. Auch im Bereiche menschlichen Erlebens gibt es den Gegensatz stofflich und formal bedingter Leistungen. In der Ethik, Jurisprudenz und Logik, in der idealistischen Philosophie und Ästhetik, erkannte ich als besondere Grundlagen, die aller Erfahrung vorausliegen, die Gesetzesnormen, Ideen und Kategorien, die wir aufs schärfste unterscheiden müssen von den Erfahrungsgrundlagen unseres Seins, vom Ausbau unserer realen Wesenheit, der Wirtschaft und experimentellen Wissenschaft, der realistischen Philosophie und vom künstlerischen Schaffen. Alles Formale faßte ich zusammen als die Welt des Geistes, die allen Lebensäußerungen vorausexistiert, die den Rahmen, die organisierende Grundlage darstellt, innerhalb deren sich das Leben betätigt, und erkannte diese geistige Welt identisch mit der Ideenwelt Platos, mit den Elementen alles Idealismus überhaupt. Von ihnen unterschied ich die realen Elemente des Naturalismus durchaus. So ward mir das Krallsche Buch Anregung zu einer dualistischen Weltauffassung, die mich einerseits von aller wissenschaftlichen und philosophischen Einseitigkeit des Idealismus und Naturalismus, andererseits von der katholischen Philosophie, die das Ideale in Gott verlegt, weitgehend trennte.

Bleiben wir bei diesem Dualismus noch einen Augenblick, um ihn uns möglichst plastisch vor Augen zu stellen. Mir erwuchs das Geistige als aus Form, Gesetz und Idee zusammengesetzte Welt für sich. Ihr Wesen ist objektive Klarheit und Unveränderlichkeit. In doppelter Weise stellt sie sich dar: als Einheit und als Vielheit. Es walten in ihr der Identitätssatz und der Widerspruchssatz, ein synthetisches und ein analytisches Prinzip, denen gemäß uns eben das Geistige als Eines oder als Vieles erscheint. Als Einheit erfaßt stellt es sich dar als Subjekt, als Vielheit erfaßt als Objekt. Subjektives Erlebnis ist Vor-

finden der allgemeinen Idee, die allen Individuen als Einheitsprinzip, als allgemeines Ich, zugrunde liegt; objektives Erlebnis ist dagegen Vorfinden der einzelnen Objekte, der möglichen Formen und Zahlen, in denen der Reichtum der Idee individuell zerklüftet. Rein geistiges Erlebnis erfaßt das alles zeitlos: es schafft nicht im Laufe der Zeit Einheit und Vielheit, sondern, wie Professor Höfler gesagt hat, entdeckt es dies nur, denn das Geistige ist eben als ein Urewiges immer da. Es kann ja gar nicht geschaffen werden! Wie sollten die logischen Prinzipien geschaffen werden? Wenn sie nicht aller Erfahrung vorausexistierten, so könnten wir überhaupt nichts erfahren, denn sie schaffen erst die Möglichkeit, Dinge einander gleichzusetzen und zu unterscheiden. Und ebensowenig liegt in der Erfahrung die Möglichkeit von Zahl und Form, von Organisation und Individualität; das alles stammt aus einer aprioriſchen Welt, aus der Welt der Idee, des Geistes, die nicht wird und nicht vergeht, sondern nur zur Erfahrung ordnend hinzutritt.

Indem mir so die Besonderheit des Geistes aufging, ward ich zugleich zur schärfsten Erfassung der Natur gedrängt. Die Natur offenbarte sich mir als Periodizität. Periodizität ist der Kern alles mechanischen, chemischen und elektromagnetischen Geschehens. In der Natur wird und entwird alles, es wechselt seinen Bewegungszustand, seine Aktualität, indem es aus dem Zustand der Ruhe übergeht in den der Bewegung und umgekehrt. Das, was sich derart ändert, das ist die Energie, das Arbeitsvermögen, was aber die Änderung vermittelt, das ist die Kraft, die Ursache von Beschleunigung und Verzögerung. Kraft und Energie sind ebenso die beiden Grundfaktoren der Natur wie Identität und Widerspruch die des Geistes, aber aus ihnen ergibt sich kein zweiseitiges Gebilde wie der konstante Geist, der Einheit und Vielheit, Subjekt und Objekt zugleich ist, sondern ein ewiger Wechsel im Verhalten, bedingt durch das zeitweise Übergewicht des einen Prinzips über das andere, ergibt sich somit ein Werden und Vergehen der Systeme, das die Natur zu einem periodischen Gebilde stempelt.

Nach diesen grundlegenden Erkenntnissen stand ich ganz anders da als früher. Aber eine dritte Frage drängte sich mir nun immer stärker auf und nahm mein ganzes Denken mehr und mehr in Anspruch, was nämlich eigentlich das Leben zu bedeuten habe. Ich war ja Vitalist; das Leben war mir nicht identisch mit der Natur, wie ich bereits früher dargelegt, aber es konnte mir auch nicht als identisch mit dem Geiste gelten. Gegen die Beziehung zur Natur sprach seine Wachstumstendenz, die Tendenz, von einem minimalen Ausgangspunkt aus das Anorgane in Organes zu verwandeln, das wohl sterben muß, weil in ihm die Natur sich periodisch rührt, das aber trotzdem an Menge ununterbrochen zunimmt und sich dabei immer höher entfaltet. Gegen

die Beziehung zum Geist sprach wieder das reale Wirken des Lebendigen in der Natur, das ja mit dem Wesen des Geistes ganz unvereinbar ist. Der Geist macht sich wohl am Lebendigen bemerkbar, wenn er in dieses hineingetragen wird, da er alles individuiert und organisiert, trennt und zusammenfaßt, aber daß er aus eigenen Kräften in die Natur einzugreifen vermöchte, das widerspräche direkt seiner Zeitlosigkeit und Wirkungslosigkeit, seinem abstrakten Ansichsein. So ist also das Leben eine Erscheinung ganz für sich, die wohl mit Geist und Natur zu tun hat, aber nicht mit beiden sich unmittelbar deckt. Das Leben absorbiert wohl Geist und Natur, aber sein Ursprung muß anderen Mächten entquellen — welchen nun aber?

Das war die wichtigste Frage für mich auf philosophischem Gebiete. Zunächst drängte sich mir auf, daß das Leben nicht urewig ist wie die früher genannten Bausteine des Alls. Wenigstens auf der Erde ist das Leben einmal entstanden, an dieser These ist meiner Meinung nach nicht zu rütteln. Daß es hier zweimal oder viele Male selbständig entstanden wäre, dagegen spricht offenkundig die Gleichartigkeit allen Plasmas auf der Erde, die enge Zuordnung zum chemischen Elemente Kohlenstoff, die nicht als notwendig für die Existenz von Leben überhaupt gefordert werden muß. Ist aber für die Erde einmalige Entstehung unbedingt anzunehmen, so erscheint auch der Gedanke vielmaliger Entstehung im Weltenraume äußerst unwahrscheinlich. Weil wir aus Naturprinzipien diese Entstehung überhaupt nicht verstehen können, wie schon gezeigt ward! Man hat nun aber, unter Anerkennung der Besonderheit des Lebens, behauptet, daß es im Weltall seit Ewigkeit existiere und sich von gegebenen fertigen Gestirnen auf neu entstehende ausbreite, sobald diese für lebendige Wesen bewohnbar werden. Wenn aber das Leben ewig ist, sollte es da die Welt nicht schon ganz verändert haben? So gering man auch von seiner Entfaltung auf der Erde denken mag, so hat es im genialen Menschen doch bereits eine Stufe erreicht, die außerordentlich die Beschaffenheit der Erde veränderte und unstreitig die Erwartung nahelegt, daß wir in absehbarer Zeit ganz Herren der Erde sein, ja uns sogar über die Erde hinaus ins Weltall vorwagen werden. Wo nun das Leben weit älter wäre als bei uns, da hätte es wohl schon so ungeheuer ins Weltgetriebe eingreifen müssen, daß es in Flammenschrift am Himmel gelesen werden könnte. Aber davon keine Spur! Was man vom Mars und seinen Kanälen fabelt, hält exakter Forschung nicht stand; in unserem Sonnensystem sind wir Menschen zweifellos ohne Rivalen. Und ich möchte behaupten: im Weltall überhaupt!

Dieser Gedanke reizte mich, auszumalen, was eigentlich vom künftigen Leben zu erwarten sei. Eine wunderbare Fernsicht tat sich mir auf. Nicht bloß, daß wir mit mechanischen Mitteln schier Unmögliches

noch bewältigen werden, wenn erst die inneren Kräfte der Atome, der Elektronen, des Lichtes unserer Macht unterstehen, nein, das alles ist nur Vorstufe einer direkten Organisierung der Welt, entsprechend der assimilierenden und differenzierenden Leistung des Lebens. Jedenfalls wird einst die Erde durch uns wahrhaft organisiert, d. h. sie wird zum Lebewesen werden, in dem wir selbst verschwinden. Wir selbst werden die Erde sein — der Erdgeist Fausts, die Sternorganismen Fechners existieren nicht schon, aber sie sind Ideale für uns, die einst durch uns Verwirklichung finden müssen. Nach Verlebendigung der Welt drängt es unwiderstehlich das Leben. Das aber sollte, falls wirklich Leben seit Ewigkeit existiert, nicht schon Erfüllung gefunden haben und uns unbekannt geblieben sein? Unmöglicher Gedanke! Darum glaube ich nicht an die Panspermie, die viel zu klein vom Leben denkt, sondern bin überzeugt vom irdischen Ursprung des Lebens, der für uns Menschen die größte Aufgabe bedeutet.

Eine wahrhaft ungeheure Aufgabe! Der nur ermißt sie ganz, der den Zweck des Lebens überhaupt, den Grund seiner Existenz, zu erfassen vermag. Was bedeutete die Einführung des Lebens in die urewige, aus Geist und Natur zusammengesetzte Welt, die selbst nicht fähig war, Leben zu zeugen? Wer hat es eingeführt? Das war die letzte Frage für mich, die uns nun noch zu beantworten bleibt, doch können wir dazu erst die nächste Stunde verwenden, in der unsere ganze Aufgabe ihre Erledigung finden wird. In der nächsten, der letzten Vortragsstunde wird sich uns das Bild vom Leben vollenden, wird sich zugleich die Möglichkeit einer neuen Kultur und ein Ausblick in deren elementares Wesen ergeben.

---

7. Vortrag.

Kultur als ewiger Frieden.

Ich hatte in der letzten Stunde versucht, Ihnen ein Bild des geistigen Entwicklungsganges zu entwerfen, den ich selbst durchgemacht und der mich zu den früher vorgetragenen kulturellen und historischen Anschauungen geführt hat. Diesem Bilde fehlt noch der Abschluß. Gezeigt worden ist, wie mir plastisch Natur und Geist als besondere Welten emporwuchsen und wie zu beiden sich als dritte Erscheinungsform das Leben gesellte, das aus natürlichen und geistigen Prinzipien heraus nicht genügend verstanden werden kann, das meiner Meinung nach — und ich glaube nicht, daß diese Meinung erschütterbar ist — einmal, an einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit entstand, dessen eigentliches Wesen die Assimilation, das heißt die Angleichung von Natur und Geist an eine unabhängig von beiden existierende psychische Anlage ist und das darum bestimmt erscheint, die Welt zu absorbieren und von Grund aus zu verwandeln, zu verlebendigen. Diese Auffassung vom Leben habe ich direkt noch nicht formuliert, doch sie folgt aus dem bereits Gesagten mit selbstverständlicher Notwendigkeit. Das Leben hat die Bestimmung, die primäre Welt, wie ich Natur und Geist als urewige Gebilde nennen will, in eine sekundäre Welt umzuformen, die als lebendige, organische einen echten Kosmos bedeutet.

Mit solcher These biete ich Ihnen das wesentliche Resultat meines Entwicklungsganges. Es wird noch zu erörtern sein, was eigentlich die Ursache des Lebens, seiner Einführung in die primäre, leblose Welt war, doch können wir hier bereits das Resultat an sich ins Auge fassen und rasch in seiner Bedeutung für die Kultur abwägen. Da ist wesentlich, daß durch meinen Vitalismus ein Ziel des Lebens gesetzt wird, das man, wie mir scheint, bis jetzt noch niemals klar ins Auge gefaßt hat. Lassen Sie mich sogleich auf die arische Weltanschauung exemplifizieren. Wie wir zur Genüge erfuhren, galt dem Arier von je die Welt als belebt, als ein Kosmos, als eine göttliche Einheit, die bei objektiver Betrachtungweise als mannigfaltige Vielheit sich darstellt, bei subjektivem, unmittelbarem Erlebnis, bei stärkster, kosmisch zu nennender Erfassung, aber als einfache Gottheit erscheint, in der alle Gegensätze als überwundene Standpunkte zusammenfallen. Gott, beziehungsweise ein Götterpaar, das Weltelternpaar, stellt sich dann dar als Ausgang

der Welt, diese also im tiefsten Innern lebendig, göttlich. Das Anorgane und Geistige gelten als unmittelbare Bestandteile dieser Weltgottheit. So tritt uns seit Urzeiten der arische Pantheismus entgegen und es ist auch in neuerer Zeit an ihm im Prinzip nichts geändert worden.

Nun ist aber von einer göttlichen Struktur der primären Welt ganz gewiß nichts erweisbar. Wir finden die Welt aufgebaut einerseits aus einer periodisch sich entfaltenden Natur, die durch Kraft und Energie betrieben wird und sonst keinen wesentlichen Bestandteil weiter aufweist, und andererseits aus einem konstanten Geist, der sich als Einheit oder Vielheit rein schemenhafter Kategorien und Formen darstellt, je nachdem in ihm der Identitäts- oder Widerspruchssatz zur Geltung kommt. So ist die Natur charakterisiert als ein Paar grundverschiedener Wirkprinzipien und der Geist als ein Paar grundverschiedener Vernunftprinzipien; wer diese göttlich nennen will, der kann es ja, aber zu berücksichtigen bleibt dabei immer, daß solche Gottheiten nicht leben: die Natur ist nichts anderes als ein Mechanismus, der Geist nichts anderes als ein logisches System, ein Schema, eine Denkschablone, in beiden fehlt vollständig das Leben und dieses allein galt von altersher als etwas Göttliches. Das Leben denkt mit dem geistigen Vernunftschema und regt sich mit den Arbeitsmitteln der Natur, aber seine wesentliche Leistung ist doch, daß es die Natur sich assimiliert und dabei des Geistes sich bedient, der dem Assimilationsprodukt die Form gibt. Diese Regung des Lebens in einer an sich leblosen Welt hat immer als Vorbild gegolten der Vergottung der Welt, wie die arische Mythologie sie zum Ausdruck bringt, dabei hat man nun aber den Bogen überspannt, hat angenommen, daß das Leben in der ganzen Welt sich auswirke, während es doch nur im Lebendigen erweisbar ist, hat darum den Kosmos als seit Ewigkeiten bestehend behauptet, während er doch überhaupt noch nicht existiert, sondern nur eine tote Welt. Der Kosmos wurde an den Anfang gesetzt, während er ans Ende gehört. Was in uns als Anlage sich rührt, das glaubte man in der Wirklichkeit schon gegeben; damit aber nahm man die ganze Weltentwicklung vorweg und die Entwicklungsidee ward überhaupt begraben.

Hier sehen Sie den größten Fehler arischen Denkens aufgedeckt. Wenn die Welt von Anfang an ein Kosmos ist, so gibt es in ihr eigentlich nichts zu tun; sie kann ja gar nicht besser werden, als sie schon ist. Nun treibt es den Arier aber unwiderstehlich zur Kulturentfaltung, nämlich zur Verwandlung der Natur in Kultur, welch letztere wir doch nur als eine vom Bewußtsein ihres Könnens getragene Natur auffassen dürfen, der Arier handelt also gar nicht im Sinne, als wäre die Welt schon vollkommen, sondern sucht sie dauernd zu vervollkommnen. Er tut

es ziellos, aus einem dunklen Drange heraus, was wunder, wenn er dabei leicht auf Abwege kommt oder in seinen Bemühungen einschläft? Lassen Sie mich nun direkt herausſagen, daß ich in der arischen Weltanschauung, wie sie bis jetzt vorlag, in dieser Anbetung der Welt als einer in sich vollendeten göttlichen, den Haupteinfluß des Semitentums mit seinem Schöpfungsgedanken auf das Ariertum zu erkennen glaube. Dem Schöpfungsgedanken entspricht der Gedanke des vollendeten Kosmos, beide sind einander äquivalent. Vielleicht lag bei der Beeinflussung gar keine direkte Absicht der Semiten vor, welche die arischen Vorstellungen behindert hätte, sondern wahrscheinlicher dünkt mich, daß der Arier von selbst noch nicht über eine der semitischen Denkweise entsprechende Denkform hinausgewachsen war. Folgendes will ich damit besagen.

Meiner Meinung nach sind die drei Hauptrassen, die uns in unseren Untersuchungen beschäftigt haben, die Primitiven, Semiten und Arier — die Mongolen lasse ich, wie schon früher bemerkt, ganz aus dem Spiele — sehr rasch aus einander hervorgegangen, sind eigentlich seit Urbeginn neben einander gegeben, denn wir finden fast sofort in den ältesten Steinzeitschichten neben dem Neanderthaler, diesem Urnaturmenschen, wie wir ihn nennen können, auch andere Rassen, die als Urkulturmenschen bezeichnet werden dürfen. Diese Rassen sind in Schädelform, jedenfalls wohl auch im Denken, bedeutsam verschieden gewesen. sie sind nur aber, wie ich mit Bestimmtheit vertreten möchte, nicht gleich in voller Fertigkeit aufgetreten, sondern erst in der Anlage, die sie von der Urnaturrasse nicht so bedeutsam unterschied, als sie überhaupt unterscheidbar sind. In gewisser Hinsicht trug ihr Denken und Schaffen zunächst dem der dominierenden Rasse — und als solche bestimmten wir früher die Primitiven — Rechnung, auch ohne daß die letzteren direkt Einfluß auf sie genommen hätten. Die halbe Latenz der eigenen Anlage machte sie primitivoid, wie ich sagen will. So fehlte den Semiten und Ariern zunächst ganz die Tendenz zum Staatenausbau und darin entdecke ich ihre primitivoide Natur, die der Urzeit das Gepräge gab.

Mit dem Beginn unseres Kulturzeitalters, der semitischen Zeit, wie ich sie nannte, änderte sich das von Grund aus; die Semiten wurden nun ganz das, was sie überhaupt zu werden vermochten, wurden Arbeiter und damit zugleich Staatenbeherrscher und -erhalter, die Arier aber wurden wenigstens semitoid, d. h. sie wurden Staatengründer, wurden Kulturschöpfer in der Form, wie wir es bis jetzt kennen gelernt haben, wurden dabei aber auch Pantheisten im geschilderten Sinne. Sie traten in ein zweites Entwicklungsstadium ein und dieses gestattete zwar nicht mehr den Primitiven, doch den Semiten die Vorherrschaft, die ja auch heute noch andauert. Aber dieses semitoide Stadium geht nun zu Ende und das eigentlich aroide wird beginnen. Es macht sich bereits merkbar in dem immer stärkeren Hervortreten des Entwicklungsgedankens,

der, wie ich betonte, eine Erfindung der Neuzeit ist und eigentlich dem Pantheismus widerstrebt; unwiderstehlich führt es hin zuerst zum klar bewußten Ausbau einer Entwicklungsidee und dann zur Verwirklichung dieser am heutigen Zustand. Maßgebend für die Entwicklungsidee ist das Entwicklungsziel, das sich darbietet im Kosmosgedanken als eines Endes alles Weltwerdens, als ungeheure Aufgabe für die Zukunft. Dieser Entwicklungsgedanke ist, wie ich glaube, echt aroid und in ihm deutet sich die Geburt des dritten Zeitalters an, welches als das der bewußten Kosmosrealisation durch die Arier bezeichnet werden kann. Alles Primitivoide nicht nur, sondern auch alles Semitoide muß durch die Arier zunächst gedanklich überwunden werden, damit auf rein aroider Grundlage die vollbewußte Weltverwandlung beginnen kann.

Nur derart erwächst uns die arische Lebensidee in vollem Ausmaße und kann zum Halt künftiger Geschlechter werden. Alle Abschwächung der Idee ist semitoid und führt über die heutige Zeit nicht hinaus; wer aber echt aroid denkt, der blickt in eine ungeheure Zukunft hinein, für die zu leben es sich wahrlich lohnt. Ich sehe nichts, was mir sonst irgendwie erlebenswert scheinen möchte; gäbe es für mich nicht diesen Ausblick auf künftige Weltgöttlichkeit, so würde ich überhaupt auf das Leben verzichten. So aber existiert mir die gegenwärtige Welt schon gar nicht mehr im vollen Sinne, sondern ich lebe bereits in der werdenden aroiden Welt, die einzuleiten mir als Lebensaufgabe sich darstellt. Sie dafür zu interessieren, das gehört auch in den Rahmen meiner Lebensaufgabe.

Damit ich Sie aber ganz dafür zu interessieren vermag, dafür scheint mir noch Voraussetzung eine letzte abschließende Begründung meines Lebensgedankens. Bis jetzt habe ich Ihnen nur die Sondernatur des Lebens und sein Ziel darzulegen versucht, wir müssen aber auch zu erkennen trachten, wodurch es überhaupt ein Leben gibt. Wenn das Leben nicht urewig, wenn es die „sekundäre" Welt ist, was hat es dann in die primäre Welt eingeführt? Das zu begreifen ist unsere Kenntnis der primären Welt noch nicht vollständig genug, wir haben hier noch Lücken auszufüllen. Doch werden wir das besser erreichen durch Analyse des Lebenszieles als durch Analyse der primären Welt selbst, welcher Weg wohl auch begehbar ist, doch nicht zu so unmittelbar einleuchtendem Verständnis führt. Das Lebensziel ist so inhaltsreich, daß seine Analyse nicht nur über die Zukunft, sondern auch über die Vergangenheit Aufschluß zu geben vermag, und diesen Aufschluß wollen wir heute zum Schlusse unserer Betrachtungen über eine neue Kulturmöglichkeit noch anstreben.

Lassen Sie mich die Analyse des Kulturzieles an der Hand eines Themas durchführen, das jetzt überaus aktuell ist, an der Hand des Themas vom ewigen Frieden. Von der Möglichkeit ewigen Friedens schwärmt man ja jetzt so viel, in einer Zeit, die vom Kampf ganz durch-

tränkt ist und die auf nichts deutlicher hinzuweisen scheint als auf die Möglichkeit immer neuen Kampfes. Wir stehen hier vor einem Paradoxon, das doch unwiderstehlich alle Menschen in seinen Bann schlägt, das nun auch für uns von der größten Wichtigkeit ist, denn, daß ich's nur kurz herausſage, das Problem des ewigen Friedens ist geradezu identisch mit dem der aroiden Kultur; wir werden also, wenn wir die aroide Kultur haben, auch den ewigen Frieden haben. Aber zu solcher Einsicht zu kommen ist nicht so einfach, und jedenfalls führen alle heutigen Behandlungen dieses Themas entfernt nicht zu dem gewünschten Resultat.

Machen wir uns mit diesen heutigen Behandlungen zunächst etwas genauer vertraut. Da bietet sich Kenntnisnahme eines ansehnlichen Wissensstoffes, von dem zu hören Ihnen wohl nicht unangenehm sein dürfte. Ich wähle aus der Literatur nur aus, was mir wirklich wichtig erscheint. Und da sehe ich vor allem ab von dem, was Biologen über das Friedensthema geschrieben haben, denn das dünkt mich außerordentlich schwach. Friedensbücher wie die von Nicolai, Verworn, Haeckel, Kammerer und zahllosen anderen dünken mich ganz ungenügend zum Verständnis der Friedensmöglichkeit, da diesen Büchern in erster Linie ein volles Verständnis des Lebens fehlt, sie aber ihre unzulänglichen Lebensauffassungen dem Friedensgedanken zugrunde legen. Nur Gedankengänge von wirklichem Werte wollen wir hier prüfen, und da begegnen uns nun vier Grundanschauungen, die sich unserer bereits altgewohnten Gliederung aller Wissensthemen zuordnen, vier Gesichtspunkte, die von ganz verschiedenen Prinzipien aus das Thema des ewigen Friedens zu beleuchten suchen.

Die erste Denkergruppe, die sich uns aufdrängt, will ich die vitalistische nennen, jene, die sich ganz auf den Standpunkt der reinen Menschlichkeit, des Lebensgefühles und Lebensbedürfnisses stellt. Sie wird sehr wirkungsvoll vertreten von der Baronin Bertha v. Suttner, deren Buch: Die Waffen nieder, ja nicht nur sehr bekannt, sondern auch sehr interessant ist und das jeder Mensch gelesen haben sollte. Das Buch stellt die Gründe, die für Abschaffung der Kriege sprechen, hübsch zusammen und betont dabei all jene Argumente, die für das Wohl und Wehe der einzelnen Menschen besondere Bedeutung haben. Sechs Motive der Kriegsfreunde zählt die Verfasserin auf und sucht sie zu entkräften.

Kriege, so heißt es da zuerst, gelten den Kriegsfreunden als von Gott selbst eingesetzt, also bezeugt es die Bibel. Das ist das Hauptargument des für Kriege schwärmenden Vaters der Heldin des Romans, die eben die Kriege abschaffen will, ein Motiv, das später auch von einem protestantischen Geistlichen verteidigt wird. Wir wollen es hier übergehen, weil es bei Berücksichtigung einer andern Gruppe von Pazifisten nähere Beleuchtung erfahren wird. Das zweite Argument lautet: Es hat immer Kriege gegeben, folglich wird es auch immer welche geben. Gegen dieses

Erfahrungsargument hat die Tochter leichtes Spiel, denn was für frühere barbarische und halbbarbarische Zeiten galt, könnte doch durch Steigerung der Kultur, durch Einsetzung von Schiedsgerichten, also durch Erweiterung unserer rechtlichen Grundlagen, überwunden werden. Darauf wird auch an anderer Stelle zurückzukommen sein. Auch das dritte Argument, daß sich die Völker ohne eine gelegentliche Verminderung durch Kriege zu sehr vermehren würden, ist leicht zu widerlegen, da es ja noch andere Ursachen der Verminderung gibt, da ferner die Geburtenzahl bei steigender Kultur immer sinkt, schließlich Kriege aus solchem Grunde heutzutage überhaupt nicht mehr geführt werden. Jedes allzu stark wachsende Volk hat, wenn es wirklich im Heimatsraume sich nicht zu erhalten vermag, Gelegenheiten genug, seine Entwicklung durch Auswanderung an anderen Stellen der Erde fortzusetzen, ohne daß, wie in früheren Zeiten, durch Erweiterungsbestrebungen Kriege heraufbeschworen werden müßten. Gerade Deutschland, dessen Wachstumsraum unter allen europäischen Völkern der beschränkteste ist, hat den Weltkrieg nicht veranlaßt, vielmehr Völker wie Frankreich, Rußland und England, die teils gar nicht wachsen, teils Raum im eigenen Lande genug zur Verfügung haben, teils über Kolonien in Hülle und Fülle für überschüssiges Menschenmaterial verfügen.

Wichtiger ist der vierte Grund, daß der Frieden erschlafft, verweichlicht, zum Verfall der Sitten führt. Dieser Grund wäre noch zu ergänzen durch die Lehre Heraklits, des heiligen Augustin, von Grotius, Comte und vielen anderen, daß im Frieden die Staaten erstarren, darum wichtige Neugestaltungen unmöglich werden, während der Krieg gerade neue Ordnungen, Einheiten, Kulturen schafft und somit im höchsten Maße den Völkern zum Vorteil gereicht. Hier wäre auch gleich der fünfte Grund in Betracht zu ziehen, dem gemäß der Krieg das beste Mittel zur Erziehung des Heldentums, zur Selbstaufopferung, zur Charakterstärkung sei. Gegen all das macht Frau v. Suttner geltend, daß es doch nicht eigentlich der Krieg sei, der die Sitten aufbessere und die Völker neu belebe, sondern daß dafür besondere Kulturtendenzen, deren volle Entfaltung aber den Frieden erfordert, in Betracht kommen. In jedem Kriege werde nur der Sieg, damit aber als wahres Ziel der Frieden angestrebt. Krieg an sich verbessert nicht, sondern verroht und entmenschlicht.

Ziehen wir die Erfahrungen zu Rate, so kann man dem nur bedingt zustimmen. Wie stark der Weltkrieg zunächst in uns edlere Triebe wachrief, das weiß noch jeder aus Erfahrung. An welchen Lastern wir vor dem Kriege gekrankt, das schildert beredt die kleine Schrift von G. Prellwitz: Durch welche Kräfte wird Deutschland siegen? und wie der Ausbruch des Krieges und der Aufenthalt im Schützengraben läuternd wirkte, das ist eindringlich dem Aufsatze E. Everths: Von der Seele des Soldaten im Felde, zu entnehmen. Wichtig ist vor allem die Unterordnung

aller Gedanken unter ein großes allgemeines Ziel, das zur zeitweilig völligen Ausschließung individueller Antriebe führt. Der Gedanke eines höheren Deutschlands, einer besseren Kulturstufe, lebte im Kriege ganz anders als im Frieden. Ferner ward draußen zunächst, als die Beköstigung noch genügte, der Gesundheitszustand gehoben; es wurde, so sonderbar es klingt, das Freiheitsgefühl gesteigert, da — wenigstens in Deutschland — jeder berufen war, am großen Werke selbständig mitzuarbeiten; es wurde der Geist beruhigt, in einer einzigen erhabenen Leistung gesammelt, mit tiefen Sehnsüchten, gewaltigen Bedürfnissen erfüllt, vom Unzulänglichen, Kleinlichen, Albernen, von der Mode auf die großen, herrlichen, beharrenden Motive echten Menschentums hingelenkt. Pflichterfüllung trat an Stelle eines nichtigen, aufreibenden, zerstörenden Gierens, mit Ruhe schaute der erst so Nervöse, Haltlose um sich her, den Tod anerkannte er nicht mehr als das höchste Übel, sondern die Untreue an der gewaltigen ihm gesteckten Aufgabe. So gesundeten draußen gar viele und die Entstehung eines besseren Menschenschlages wäre möglich gewesen, wenn der Krieg Deutschland raschen Erfolg beschieden gehabt hätte.

So konnte man es in den ersten Kriegsjahren erwarten. Dann allerdings änderte sich das Bild und nun begann die Zeit tiefgreifender seelischer Schädigungen, auf die Bertha v. Suttner zielt. Egoistische Motive traten, vor allem bei den Daheimgebliebenen, mehr und mehr in den Vordergrund, ja eine Niedrigkeit der Gesinnung brach sich vielfach Bahn, die man im Frieden für unmöglich gehalten hätte. Auf das schreckliche Elend der Verwundeten und Gefangenen, der aus ihrer Heimat Vertriebenen und vom Feinde Gebrandschatzten braucht nur hingewiesen zu werden, um den Krieg als verabscheuungswürdig zu kennzeichnen. Was für Leid er schafft, das beredt und eindringlich geschildert zu haben, ist gerade ein Hauptverdienst der Baronin v. Suttner, in welcher Hinsicht sie die Darstellungen Dunants, des Begründers des Roten Kreuzes, wirkungsvoll ergänzte. Aber indem wir so für und wider den Krieg zu plädieren vermögen, drängt sich unwillkürlich der Gedanke auf, ob nicht dies Für und Wider eben gerade ein unvermeidliches sei. Ob sich Krieg und Frieden nicht in gleicher Weise verteidigen lassen, weil nur in beiden die Menschennatur sich ganz offenbart. Ob nicht das Gute und Böse untrennbar voneinander sind, so daß die völlige Ausrottung des einen oder andern, des Friedens oder Krieges, ganz aussichtslos und ungereimt erscheinen muß.

In diesem Sinne redet auch der sechste Grund, den die Baronin bekämpft. Dieser letzte Grund für die Kriege lautet, daß die Menschen immer etwas zu streiten haben werden, volle Übereinstimmung in allen Ansprüchen unmöglich, ewiger Frieden daher ein Widersinn sei. Die Welt wird vom Vater ein Jammertal genannt, wogegen die Tochter einwendet, daß sie ein solches vielleicht nicht zu bleiben brauche. Wenn

wir die Ursachen eines Jammers klar durchschauen, muß doch auch eine Abhilfe dagegen möglich sein. Unstreitig hat sie darin recht, nur hat sie eben in die Ursachen keine klare Einsicht. Diese Ursachen liegen viel tiefer, als sie auch nur andeutungsweise ahnt. Damit an Stelle kriegerischer Austragungen aller Widersprüche ein friedliches Verfahren trete, bedarf es einer Veränderung des Menschenwesens, an die Frau v. Suttner überhaupt nicht denkt. Sie übersieht elementare Schäden der Menschennatur, worin sie übrigens mit allen anderen Pazifisten, die gleich kurzsichtig sind, vollkommen übereinstimmt. Doch kann dieser bedeutungsvolle Einwand erst nach Schilderung der folgenden Gruppe von Pazifisten ganz gewürdigt werden.

Alles in allem dürfen wir sagen, daß die vitalistische Gruppe der Pazifisten, so stark sie auch auf die Mitmenschen einzuwirken vermag, doch mit ihrer Argumentation nicht befriedigt. Weder werden die wahren allgemeinen und speziellen Gründe der Kriege in Betracht gezogen oder auch nur aufgesucht, noch der mannigfaltige Kriegsnutzen genügend bedacht. Zu sehr rückt der Standpunkt des leidenden Individuums in den Vordergrund, doch erschöpft dieser, so wenig wie der des gewinnenden, das ganze Problem, das nur mit einem umfassenderen Maßstabe gemessen werden darf.

Eine zweite Gruppe der Pazifisten, die wir die naturwissenschaftliche oder naturalistische nennen wollen, packt die Friedensfrage ganz anders an. Zunächst sucht auch sie darzutun, daß Kriege nicht unentbehrlich sind, bemüht sich dann aber vor allem, einen wirksamen Antrieb zum ewigen Frieden aufzudecken, der in der Natur gefunden wird. Ein bekannter bedeutender Vertreter dieser Gruppe ist der Chemiker und Philosoph Wilhelm Ostwald. Gegen die Lehre vom kulturfördernden Einfluß des Kampfes ums Dasein, gegen die darwinische Auslesetheorie, wendet er sich zuerst. Für die Tiere und Pflanzen, so meint er, mag Vernichtung des Untauglichen das beste Aufstiegsmittel bedeuten, für den Menschen sei es aber unter allen gegebenen Mitteln unstreitig das roheste und unökonomischeste, das um so mehr zurücktritt, je mehr die Kultur sich steigert und gegenseitige bewußte Hilfe, überhaupt soziale Organisierung, sich vordrängt. Hier verfällt er allerdings in denselben Fehler wie die humanistische Gruppe, daß er dem Wesen des Kampfes nicht genauer nachspürt und überhaupt an ein Verminderung der Kämpfe durch den Kulturfortschritt, an eine ganz von selbst sich ergebende Abschaffung der Kriege und Strikes durch zweckmäßiges Schiedsgerichtsverfahren glaubt. Er verweist dabei auf die lange Friedensperiode von 1871 bis 1914 mit ihren mehrfachen Erfolgen der internationalen Schiedsgerichte, dürfte wohl aber jetzt durch den Weltkrieg belehrt worden sein, daß ein langer Frieden nur um so stärkeren Rückfall in Krieg nach sich zieht und daß die bis jetzt getroffenen Vorkehrungen im Ernstfalle völlig versagen. Indessen gibt diese ganze einleitende Betrachtung

nur über den Optimismus Ostwalds Aufschluß, nicht über sein eigentliches Argument gegen den Krieg und für den ewigen Frieden, das vielmehr einer ganz anders gearteten Überlegung entspringt.

Ostwald erkennt in der Energie, im Arbeitsvermögen der Dinge, das eigentliche Weltwesen und sucht nun in der Entwicklung des Lebens, als einer besonderen Energieform, die Möglichkeit völliger Ausschaltung der Kriege. An und für sich hat die Energie das Streben nach Zerstreuung, wobei freie leistungsfähige Energiemengen in gebundene, zur Arbeit nicht mehr befähigte sich verwandeln. Diese für die anorgane Welt allgemein geltende Entwertung wird nun aber durch die Organismen wesentlich eingeschränkt. Die Lebewesen haben die Fähigkeit, gegebene Energieverwandlungen dahin auszunutzen, daß höher leistungsfähige Energiemengen entstehen, die für die Entwicklung des Lebens unentbehrlich sind. Da die Lebewesen selbst nichts anderes als Energiemengen bedeuten, so hat also die Energie in ihnen ihr Wesen gleichsam verwandelt, und wenn auch die Zerstreuung im ganzen nicht verhindert werden kann, so wird sie doch besonderen Lebenszwecken, so gut es nur irgend geht, dienstbar gemacht, also die Welt verbessert. Im Menschen erreicht die Verwandlung gleichsam ihren Höhepunkt. In seinen Maschinen ergänzt er den eigenen Organismus wirkungsvoll und schränkt die Zerstreuung aufs äußerste ein.

Doch könnte er die Zerstreuung noch viel mehr einschränken, wenn er nur genau wüßte, was die Zerstreuung eigentlich zu bedeuten hat! Ihn darüber zu unterrichten, betrachtet nun Ostwald als sein Lebenswerk. Immer und immer ruft er uns zu: Vergeudet keine Energie, nutzt sie zweckmäßig aus, denn ihr fördert dadurch das Leben, allen Fortschritt der Welt. Der Krieg aber ist die ärgste Energievergeudung, die man sich nur denken kann. Was durch die Kanonen und Gewehre sinnlos an Energie verpulvert und wieviel nutzbringende Energie dadurch zerstört wird, läßt sich gar nicht fassen, während der Frieden wertvolle Energie in Menge speichert und zweckmäßig verwendet, also dem Leben, der Menschheit zum Segen gereicht. So ergibt sich nach Ostwald aus der exakt naturwissenschaftlichen Betrachtung ein wesentlicher Grund für den ewigen Frieden, der gerade durch seine Wissenschaftlichkeit die höchste Beachtung verdient und sich unbedingt durchsetzen muß, wenn auch alle menschenfreundliche Beweisführung versagen sollte.

Indem das Leben als besondere Energieform gefaßt wird, ist es also nach Ostwald die Natur selbst, die zum ewigen Frieden hindrängt. Diese Behauptung mutet kühn genug an, denn im allgemeinen offenbart sich uns, wie Ostwald ja auch zugibt, die Natur als Quelle ununterbrochenen Kampfes, als ein Streben nach Entwertung aller Werte, nach Zerstreuung der Leistungskräfte, nach Bindung freier Energiemengen. Was soll die Natur nötigen, ihrem Wesen im Leben untreu

zu werden? Wie kann man die kriegerische Energie zum Arzt ihrer Schwächen, zum Friedensapostel machen? Zu solcher Annahme drängt Ostwald sein einseitiger Standpunkt, der eben in der Welt nichts als Energie anerkennt und sogar das Bewußtsein derart deutet, obgleich es in seinem synthetischen Verhalten gerade den entgegengesetzten Charakter zur Energie offenbart. Wir müssen gegen Ostwald außer dem Vorwurf, daß er dem Wesen des Krieges nicht genügend nachgespürt hat, noch den andern erheben, daß er dem ihm viel näher liegenden Problem, was für Faktoren das Weltgeschehen bewirken, gleichfalls nicht gerecht geworden ist. Was in uns Energie ist, das dient ganz sicher nicht von selbst der Lebensentwicklung, die vielmehr einzig und allein in von aller Energie fundamental verschiedenen psychischen Faktoren gesucht werden kann. Wir müssen also mit Nachdruck betonen, daß Ostwalds Beweisführung für die Möglichkeit ewigen Friedens ungenügend ist.

Wenden wir uns nun zur dritten, zur idealistischen Pazifistengruppe. Der erste gut bekannte Vertreter ist der Abbé St. Pierre, über dessen klug durchdachten „Plan zu einem Vertrage, um einen ewigen Frieden zwischen den christlichen Herrschern herzustellen", Jean Jacques Rousseau ausführlich berichtet hat. Ein zweiter und wohl der bedeutendste Vertreter ist der Philosoph Immanuel Kant in der Schrift: „Zum ewigen Frieden". Hier begegnen wir nun wieder einer ganz andern Begründungsweise, die jedoch bereits bei Besprechung der humanen Gruppe angedeutet ward. Es dreht sich alles um den Rechtsstandpunkt. Werden auch die einfachen Menschlichkeitsmotive mitberücksichtigt und die Vorteile des Friedens für Fürsten und Völker, vor allem von St. Pierre, mit beweglichen Worten geschildert, so tritt doch der Gedanke, daß der Krieg den Rechtsstandpunkt, die Gesetze der Moral und des öffentlichen Rechtes verletze, in den Vordergrund. Und in der Tat erweist sich dieser Gedanke auch als die pièce de résistance aller Friedensbestrebungen. Über den Vorteil ewigen Friedens kann man streiten, aber daß vom idealistischen Standpunkte aus der Krieg ein Unrecht bedeutet, daran läßt sich nicht zweifeln. Denn da alles geistige Gesetz auf Ordnung zielt, so kann es einen Unordnungszustand, als welcher sich doch der Krieg unverkennbar darstellt, nicht gutheißen, kann ihn höchstens gezwungenermaßen zulassen, dabei sich möglichst bestrebend, alle übermäßigen Härten auszuschalten. Solange es eine Vernunft gibt, die aus eigener Machtvollkommenheit heraus, ihrem synthetischen Wesen entsprechend, Gesetze aufstellt, kann durch sie der Krieg nur als eine unsittliche, unmoralische, ungerechte Leistung gekennzeichnet werden, die wir, je eher, je besser, ganz abschaffen.

Darum haben sich die idealistischen Pazifisten auch meist gar nicht lange bei der Begründung aufgehalten, sondern sind gleich zu Vorschlägen fortgeschritten, wie eben der Krieg abzuschaffen sei. Auf eine Schilderung dieser Vorschläge kann ich mich hier nicht einlassen, ich

erwähne nur, daß St. Pierre mit den seinigen keinen Erfolg hatte, obgleich er eigentlich nur genauer ausführte, was vor ihm schon König Heinrich IV. von Frankreich mit seinem Minister Sully beabsichtigte und was er wohl auch ausgeführt hätte, wenn seinem Leben nicht zuvor (1610) durch Mörderhand ein Ende gesetzt worden wäre. Aber auch Kant erreichte mit seinen weit exakter begründeten Vorschlägen nichts. Die von ihm aufgestellten Gesetze sind zweifellos bewundernswert ausgedacht und trotz vieler Anfeindung auch viel gelobt worden, ja sie können als die Grundlagen aller späteren praktischen pazifistischen Bestrebungen gelten; dennoch läßt sich leicht zeigen, daß sie ihrem Zwecke in keiner Weise gerecht werden.

Das Lebensinteresse der Staaten frägt nicht nach bestehenden Gesetzen, wenn es zu ihnen in Widerspruch tritt. Es spottet aller Formen, die seinen Kräften nicht entsprechen. Gesetze sind nichts weiter als Formen, in die sich das Leben einfügt, um als geordnetes sich möglichst hemmungslos entfalten zu können; sind aber die alten Formen zu eng geworden oder neue zu weit, so geht das Leben eigene Bahnen, denen sich nachträglich die Gesetze erst wieder anpassen müssen. Das Leben ist immer das Wesentliche, die Gesetze nur Mittel zum Zwecke. Nicht soll damit gesagt sein, die Gesetze hätten keine Eigenbedeutung! Ganz im Gegenteil. An der Selbständigkeit aller Vernunftgesetze, aller Formen überhaupt, ist nicht zu rütteln und in dieser Hinsicht besteht Kants Beweisführung, die gerade auf die Autonomie der Vernunft zielt, vollkommen zu Recht. Aber das Leben deckt sich nicht mit der Form, sondern hat einen ganz andern, mindestens ebenso rechtmäßigen Ursprung, der ihm Eigengesetzlichkeiten einprägt, die von Kant und allen anderen Idealisten nur ganz unzulänglich und unter Verkennung des Tatbestandes gewürdigt werden. Nehmen wir z. B. als Eigengesetzlichkeit des Lebens das Streben nach Macht, so haben wir hier einen Faktor vor uns, der, so berechtigt er auch ist, doch mit der abstrakten idealistischen Gesetzgebung in stärksten Widerspruch zu treten vermag. Eine friedliche Versöhnung beider ist nur möglich, wenn wir wissen, worauf sich das Machtstreben des Lebens in letzter Instanz stützt, was es an sich überhaupt bedeutet. Von solcher Erkenntnis ist aber weder bei den Idealisten alter und neuer Zeit, noch bei den Naturalisten und Humanisten von heutzutage die Rede, und daher erscheint aller Pazifismus der bis jetzt gekennzeichneten Richtungen als völlig ungenügend, seiner selbstgestellten Aufgabe gerecht zu werden, so gute Gedanken er auch schon gezeitigt hat.

Aber auch von der vierten Pazifistengruppe, der theologischen, muß dasselbe gesagt werden. Diese Gruppe ist überhaupt die absonderlichste, die man sich denken kann. Sie ist nicht Fisch und nicht Fleisch unter den anderen, was besagen soll, daß sie eigentlich nur halbe Sache macht, nicht mit ganzer Seele Anteil an dieser so unendlich wichtigen Frage nimmt. Der Theologieprofessor Ignaz Seipel gesteht im Artikel: Der

Pazifismus und die Katholiken (Kultur, Bd. XVII), offen zu, daß der Katholizismus die moderne Friedensbewegung zu sehr den Quäkern, Monisten und Nationalisten überließ. „Man hätte sich nicht so sehr an Äußerlichkeiten stoßen, programmatische Entgleisungen nicht für unkorrigierbar halten und auf jeden Fall, mehr als es geschehen ist, erst selbst einmal den Versuch machen sollen, an die Stelle des mangelhaften Friedensprogrammes ein besseres zu setzen." Warum aber tat man das nicht? Hier stehen wir vor einer bemerkenswerten Tatsache. Jeder sollte auf den ersten Blick denken, daß niemand berufener wäre, für den Frieden zu wirken, als die Religion. Aber das gerade Gegenteil ist der Fall und das läßt sich bei näherer Überlegung auch leicht begreifen. Denn es kann im Grunde der Religion ganz gleichgültig sein, ob Frieden oder Krieg auf Erden herrscht. Zwar, wer den Krieg erregt, ist meist ein Sünder, ausgenommen er handelt aus religiösen oder von Notwehr bedingten vaterländischen Interessen, die, wie schon die Bibel lehrt, den Krieg zu einem heiligen, von Gott befohlenen stempeln. Im übrigen aber ist es für den einzelnen Menschen — und auf dessen Seelenrettung kommt es ja an — nebensächlich, ob er im Krieg oder Frieden lebt, da er in beiden seine seelischen Kräfte zu bewähren vermag. Er kann im Kriege besser handeln als im Frieden, wenn er Gottes Befehle, das Heil seiner Seele, streng ins Auge faßt; solange er Gott dient und seine Pflicht erfüllt, wird er gerecht handeln, auch wenn er sich des Mordes und anderer kriegerischen Frevel schuldig macht.

Darum kann die gleichgültige Stellung des Katholizismus zur Friedensbewegung im Grunde doch nicht wundernehmen. Wir verstehen, warum Papst Benedikt XV. nur sehr vorsichtig die Friedensfrage im Weltkriege behandelte und mehr versuchte, die Ursachen des Kampfes überhaupt in der Unzulänglichkeit unserer Kultur nachzuweisen, als direkt auf Einstellung der Feindseligkeiten mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln hinzuarbeiten. Die Kirche als weltliche Institution kann überhaupt nicht den Krieg verwerfen, der ihr oft genug als Mittel zum Zweck gedient hat, und als religiöse Institution jammert es sie wohl des namenlosen Elends und der schrecklichen Verwüstung, die der Krieg bewirkt, aber sie kann ihn als Prüfung, durch welche die Menschen zur Erneuerung von Moral, Rechtlichkeit, Liebe und Glauben geführt werden, auch willkommen heißen oder schließlich darin einfach eine Schickung Gottes erkennen, deren Bedeutung zunächst für uns im unklaren bleibt. Das Wesentliche für den Papst in seinen Enzykliken während des Krieges war der Nachweis der Kriegsursachen im „Mangel an gegenseitiger Liebe, in der Verachtung der Autorität, im ungerechten Klassenkampf, im dürstenden Verlangen nach zeitlichen Gütern", also in lauter Eigenschaften, deren sich jeder auch im Frieden erwehren soll und die durch den Krieg vielfach gerade wesentlich

eingeschränkt wurden. Als bedeutsamstes Kriegsmotiv wird der schädliche Einfluß der heutigen materialistischen Wissenschaft auf die Kultur der Völker beurteilt und in dieser Hinsicht ist der Theologie nur durchaus beizustimmen.

Unser Überblick ist zu Ende. Mit aller Bestimmtheit kann ausgesprochen werden, daß keine der modernen pazifistischen Bestrebungen der gestellten Aufgabe Genüge zu leisten vermag. Das liegt zumeist schon im Grundcharakter der Bestrebungen selbst. Wer aus der Natur oder aus der Religion Stützen für die Friedensbewegung ableiten will, baut sein Gebäude auf tragunfähigen Grund. Aus der Natur, speziell aus der von Ostwald betonten Energie, erfließen überhaupt keine Gründe für den Frieden, denn ihr Wesen ist — bildlich gesprochen — Kampf, sie müßte also ins Gegenteil umschlagen, wenn sie zum Pazifismus hinleiten sollte. Für die Religion ist das Diesseitsleben nicht das Wesentliche, die Vorbereitung auf das Jenseitsleben ist aber im Kriege ebenso wie im Frieden, ja noch viel besser möglich; folglich liegt der Frieden gar nicht ausschließlich im Interesse der Menschen. Die Vernunft allerdings, dieser dritte Untergrund des Pazifismus, ist durch und durch friedenbringender Natur. Ihre Gesetze sind Äußerungen eines vollkommenen Ordnungsbestrebens und daher eben mit den Friedenszielen ohneweiters vereinbar. Aber sie sind doch nicht diese Ziele selbst, sondern nur der Rahmen, in dem die Ziele sich äußern, und wie sich der Rahmen eines Bildes nach dem Bilde richtet, nicht umgekehrt das Bild nach dem Rahmen, so haben sich die Gesetze den Lebenszielen anzupassen und können daher den Frieden nur wahren, wenn das Leben selbst ihn will. Daß nun das Leben ihn wolle, behaupten die Pazifisten der humanen Gruppe, aber sie behaupten damit mehr, als sie beweisen können. Ich will damit nicht sagen, daß das Leben an sich dem Frieden widerstrebe, vielmehr nur, daß zum Leben untrennbar auch der Tod — zum bewußten Menschenleben der organisierte Mord, der Krieg — gehört und daß, wer ihn als elementaren Faktor vernachlässigt, niemals dem Lebensproblem in seinem ganzen Umfange gerecht zu werden vermag. Prinzipielle Ablehnung des Krieges als natürlicher Einrichtung kann nur als unzulängliche Erkenntnis des Lebens beurteilt werden, genügt also für eine berechtigte pazifistische Bestrebung nicht.

Und doch wage ich die Behauptung, daß die Abschaffung des Krieges möglich ist. Aber wie tief muß man schüren, um zu solcher These zu gelangen! Wie bequem haben es sich dagegen bis jetzt alle Pazifisten gemacht! Sie haben — man kann es gar nicht anders sagen — bis jetzt das Problem nur ganz von außen berührt, den wahren Kern aber noch gar nicht angetastet.

Wir wollen nun in unseren heutigen Betrachtungen einen neuen Weg einzuschlagen versuchen, der uns, wie ich glaube, zu einer ab-

schließenden Erkenntnis führen wird. Dabei gehe ich in folgender Weise vor.

Zunächst erinnere ich an den Dualismus in Natur und Geist, den ich das letztemal ausführlich dargelegt habe, und sage vom Leben, daß es nicht minder dualistisch veranlagt ist als die beiden Anteile der primären Welt. Das Leben baut sich auf aus Leben und Tod, die einander ebenso wesensfremd gegenüberstehen wie Kraft und Energie, wie Identität und Widerspruch. Das Leben ist ein synthetisches Prinzip, der Tod ein analytisches, beide bekämpfen sich, aber sie sind untrennbar aneinander gebunden. Aber wie sind sie aneinander gebunden? Das ist die grundlegende Frage, deren Beantwortung über die Möglichkeit ewigen Friedens Aufschluß gibt.

Zunächst wende ich mich an die elementaren Organismen und frage, was Leben und Tod für sie bedeuten. Unstreitig hat ja die aufbauende Friedenstätigkeit die innigste Verwandtschaft zum Leben, das in seiner einfachsten Form Wachstum ist, und nicht minder entspricht der zerstörende Krieg dem Sterben. Nun gilt es, vor allem zu entscheiden, ob dies Sterben eine selbständige Erscheinung ist, nämlich aus besonderen Kräften des Plasmas sich ableitet, nicht nur durch unvermeidliche Störungen des Stoffumsatzes zustande kommt. Genauer kann darauf hier nicht eingegangen werden, wir müssen die Frage mit wenigen Worten abtun, die indessen für unseren Zweck vollauf genügen.

An den einzelligen Lebewesen ist die Frage neuerdings entschieden worden. Schon seit längerer Zeit kennt man bei Einzellern die periodische Wiederkehr von Schwächezuständen und fand auch, daß die Individuen schließlich daran zugrunde gehen. Doch wurde anderseits der Nachweis einer schier unbegrenzten Fortpflanzungsfähigkeit erbracht; es gelang geschickten Forschern, vom Infusor Paramaecium mehr als 3000 Generationen von einem Ausgangspaare zu erzielen, ohne daß ein Todesfall die Reihe unterbrochen hätte. Damit erschien der berühmte Weismannsche Satz von der Unsterblichkeit der Einzeller endgültig erwiesen. Weismann hatte nämlich die Einzeller den Keimzellen der Vielzeller, der Gewebeorganismen, verglichen und für die Keimzellen kann in der Tat virtuelle Unsterblichkeit behauptet werden, denn sie pflanzen sich in der sogenannten Keimbahn ohne Ende fort, wobei jede Keimzelle zur Bildung neuer Keimzellen ununterbrochen befähigt erscheint, in dieser Hinsicht also unsterblich ist und sterblich nur wird, insofern sie sich verwandelt in eine reife Geschlechtszelle, die — gepaart mit einer andern — zum Ausgange eines vergänglichen Gewebekörpers wird. Es stirbt nur der Körper, nicht aber die Keimzelle als Bestandteil der Keimbahn, und als solche Keimbahn faßte nun Weismann die ganzen Generationenfolgen der Einzeller auf, die immer nur ihresgleichen, niemals einen vielzelligen Körper aus sich hervorgehen lassen.

Dagegen haben andere eingewandt, daß doch am einzelligen Lebewesen auch unterschieden werden muß zwischen einer Keimsubstanz, die als unsterblich gelten dürfe, und einem Körper, der dem Untergang unbedingt verfallen sei. Eine Fülle von Literatur liegt darüber vor, zahlreiche Beobachtungen an allen Gruppen der Einzeller, denen nun aber durch den Erweis einer ohne Todesfall sich abspielenden ununterbrochenen Vermehrung widersprochen zu werden schien. Aber es schien nur so! Wie überall bei den Lebenserscheinungen war es auch hier, daß sie einfach erscheinen, sich aber gerade unter der scheinbaren Einfachheit erst die Probleme verbergen. Neueste Untersuchungen amerikanischer Forscher stellten nämlich die überraschende Tatsache fest, daß zwar die Individuen äußerlich fortbestehen, im Innern aber in regelmäßigem Rhythmus Abbau und Neuaufbau der Organisation erfolgt, Tod und Leben also ununterbrochen miteinander abwechseln. Es gibt im Infusorienkörper zwei Kerne, deren einer die geschlechtliche Fortpflanzung vermittelt, deren anderer zu den Lebensleistungen des Plasmas in Beziehung steht. Dieser sogenannte Großkern geht in periodischem Wechsel zugrunde und wird vom andern, dem sogenannten Kleinkern, neu gebildet. So vereinigt das Infusor Unsterblichkeit und Sterblichkeit. Der Kleinkern, als Repräsentant der Individualität, des geistigen Moments am Zellkörper, bleibt dauernd bestehen, der Großkern dagegen, als Repräsentant des funktionellen Plasmas, verfällt dem Tode. Aus diesen Befunden, die auch bei anderen Formen Bestätigung fanden,[1]) folgt mit Sicherheit, daß jeder Lebenskörper sterben muß. Für die vielzelligen Gewebeorganismen, für uns selbst, bedarf dieser Satz nicht erst des Beweises.

Warum der Organismus sterben muß, das folgt aus Naturprinzipien ebensowenig wie warum er lebt. Denn da das Leben die anorgane

---

[1]) Der bekannte Protistenforscher Max Hartmann hat neuerdings (1915) bei der Volvocinee Eudorina elegans völlige Integrität des sich ununterbrochen (durch über 1200 Generationen) vermehrenden Kernes, der hier in der Einzahl vorliegt, zu erweisen vermocht, also scheinbar die Unsterblichkeit des ganzen Zellkörpers erwiesen. Aber er selbst glaubt mit dem Versuch nur den Zusammenhang von Parthenogenese (Selbstbefruchtung, wie sie für die Vorgänge am Kleinkern der Infusorien gleichzeitig erweisbar ist) und Verjüngung, überhaupt von Befruchtung und Verjüngung, widerlegt zu haben, worin ihm durchaus zuzustimmen ist, während ihm eine Beziehung zwischen Tod und Fortpflanzung plausibel erscheint — hat er doch früher selbst verschiedenfach den Nachweis teilweisen Zugrundegehens des Protistenkörpers bei der Vermehrung, die Bildung einer sogenannten Leiche, zu führen vermocht. Solche „Leiche" scheint bei Eudorina elegans zu fehlen, doch ist, wie ich glaube, immer damit zu rechnen, daß das Absterben sich in einer noch nicht festgestellten Weise doch vollzieht, beziehungsweise besteht auch die Möglichkeit, daß erst nach vielen Generationen Depressionen sich einstellen, die dann vielleicht um so eindrucksvoller sich äußern, denn unstreitig haben wir doch die Generationsfolgen der Protisten als Individualitäten höheren Schlages aufzufassen.

Substanz ihrem Wesen so zu entfremden vermag, daß sie lebendig wird und nun in selbständiger Assimilation am Werk des Lebens mitarbeitet, so begreift man nicht die im Tode sich ausprägende Zerfallstendenz, die zwar nicht wider das Wesen der Energie, wohl aber wider das Wesen des Lebens erscheint. Rein energetisch betrachtet wäre der Tod ganz verständlich, wenn das Plasma eben nichts anderes als ein Energiesystem wäre, aber da es mehr ist, so kann der Tod nur begriffen werden aus einer besonderen dissimilatorischen Tendenz, die ebensowenig anorganischer Natur ist wie die assimilatorische Tendenz des Lebens. Der Tod ist eine besondere Kraft gleich dem Leben und vermag dem Leben der Individuen eine Grenze zu setzen, und zwar eine sozusagen naturgemäße, d. h. eine jedem Individuum mit innerer Notwendigkeit zukommende, nicht durch äußere Einflüsse zufällig bestimmte. Ein zufälliger Tod ist daneben selbstverständlich auch möglich.

Das ist der Ausgang für uns. Ich kleide ihn in den Satz: Jeder biologische Körper muß sterben. Von ihm aus können wir nun an das Problem des Krieges und Friedens herantreten.

Der Mensch ist auch ein biologischer Körper und darum dem Tode verfallen, aber er ist doch noch mehr, nämlich zugleich ein soziologischer Körper, und für diesen gilt das einfache Sterben nicht. Der Begriff des soziologischen Körpers bedarf der Erläuterung. Man versteht darunter eine Menschengruppe, von der Familie an bis zum ganzen Volk, in stärkster Erweiterung die Menschheit überhaupt, die später einmal zur Gesellschaftseinheit sich zusammenfügen wird. Was sich vergesellschaftet, ist ein soziologischer Körper. Im speziellen spricht man diesem Körper eine gemeinsame Seele — Volksseele genannt — zu, die als innere Einheit des äußerlich reich gegliederten Körpers gilt. Diese Seele wird sehr verschieden beurteilt. Bald heißt sie ein Überorganismus, zwar ohne sinnliches und Selbstbewußtsein, wohl aber mit Wachstum, Arbeitsteilung und Differenzierung, mit Organen und Geweben ausgestattet (Spencer), bald ein psychischer Organismus, dessen Gesetze Besonderungen der psychologischen Gesetze sind (Wundt). Am meisten beliebt ist wohl die Anschauung Stammlers, daß soziales Leben auf Bedürfnisbefriedigung gerichtetes Zusammenwirken der Einzelmenschen sei, daß also die gemeinsame Seele das Resultat von Verständigungen, nicht jedoch einen undefinierbaren gemeinsamen Antrieb, einen Volksinstinkt bedeutet. Solchen gemeinsamen Instinkt traut man wohl allenfalls den Tieren zu, bei denen es ja auch Arbeitsgemeinschaften gibt, besonders seit man weiß, daß das Zusammenwirken der Bienen, Hummeln, Ameisen usw. nicht auf Verständigung beruht, sondern ihnen unmittelbar durch angeborene Triebe diktiert wird; aber selbst hier sucht die Forschung in der Vererbung ursprünglich bewußter, durch Verständigung vermittelter Tätigkeit die letzte Ursache des Instinkts, sucht also alle überindividuellen Ursachen zu vermeiden. Gar für den Menschen

leugnet man ohne weiteres ein überindividuelles Triebmoment und rückt den Verständigungsgedanken in den Vordergrund.

In beiden Fällen hat die Wissenschaft aber Unrecht. Für die Tiere läßt sich leicht zeigen, daß ihre oft überaus komplizierte Tätigkeit gar nicht als erlernte gedacht werden kann, ja nicht selten so bedeutende geistige Fähigkeiten voraussetzen würde, wie sie weder den Menschen gegeben sind, noch mit der sonst nachweisbaren überraschenden Dummheit der Insekten, unvorhergesehenen Situationen gegenüber, vereinbar erscheinen. Und was die Menschen anlangt, so macht hier die Periodizität der geschichtlichen Entwicklung, die wir im vierten und fünften Vortrag zur Genüge kennen gelernt haben, einen dicken Strich durch die Rechnung; denn sie erweist ein gemeinsames Leben der Volksgenossen, der Menschen überhaupt, das die Völker organischen Individuen ohne weiteres vergleichbar macht. Man muß die Periodizität widerlegen, wenn man den gemeinsamen Volks- und Menschheitsorganismus widerlegen will, das aber halte ich für ausgeschlossen.

Diese Betrachtung lehrt also bei Tier und Mensch ein allgemeines Seelenleben. Aber sie unterscheidet nicht zwischen biologischem und soziologischem Körper und nützt daher nichts in Hinsicht auf das Kriegs- und Friedensthema. Wir können hier aber vorsichtig weiter vordringen. Tiere kämpfen wohl miteinander, aber, wie ich in meinen deszendenztheoretischen Schriften immer wieder betont habe, ist dieser Kampf rein instinktiv, weiß nichts von den inneren Ursachen, vor allem nichts vom Selbst des Individuums, das sich der Todesgefahr aussetzt. Eine Todesgefahr, überhaupt den Begriff des Todes, kennt das Tier nicht. Wüßte es darum, so könnte es nicht so vollkommen gleichgültig gegen den Anblick des Todes seiner Genossen bleiben, wie wir auch bei den begabtesten Säugern beobachten. Es weiß nichts vom Leben und weiß nichts vom Sterben, weil ihm überhaupt der Begriff dessen abgeht, was lebt und stirbt: des eigenen tätigen Selbst. Für den Menschen ist aber dieser Begriff grundlegend. Wenigstens der Kulturmensch, mit dem wir uns hier allein beschäftigen wollen, kennt das Selbsterlebnis, in dem er sich mit vollem Bewußtsein als die Ursache bestimmter Leistungen, der an seinem Körper haftenden Handlungen, erkennt und dafür die Verantwortung übernimmt. Mit dem Begriff des Selbst verbindet sich der Begriff der eigenen verantwortlichen Leistung, unter dessen Bann der Kulturmensch steht, der aus ihm ein ethisches Wesen macht, ihn hinführt zur zweckbewußten Herrschaft über die Welt, zur Erkenntnis des Wirkungsvermögens aller Körper überhaupt. In der Stunde, in der der Mensch als Ich geboren wird, ersteht auch die Möglichkeit seiner Kulturleistung, der bewußten Naturverwandlung gemäß den eigenen Kräften.

Nun wollen wir uns die menschliche Seele etwas näher besehen. Wie schon gesagt, ist sie identisch mit dem organischen Leben, aber sie äußert

sich anders, nämlich nicht als instinktive Anschauung, sondern als bewußtes Streben, als freies Wollen, als selbständige Ursächlichkeit, als Machtäußerung, Sehnsucht nach Besitz, Liebe zu anderen Dingen. Liebe — das ist ihr innerstes Wesen! Ob Egoismus oder Altruismus uns antreibt, immer ist es ein bewußtes Begehren, ein Verlangen, eine Sehnsucht, der wir Folge leisten, während das Tier allein Bedürfnissen gehorcht, deren volle Bedeutung ihm unbekannt bleibt. In der Liebe, dem bewußten Wollen, dem motivierten Handeln, wurzelt die unendliche Überlegenheit des Menschen über das Tier, wurzelt sein soziales Leben, das nicht bloß Instinkt ist, sondern bewußter Zusammenschluß, wurzelt Persönlichkeit, Staat, Besitz, Güterproduktion, Erkenntnis, all das, was uns als Menschen charakterisiert und derart auf einen einfachen, aber überaus bedeutungsvollen und dem Tiere fremden Lebenstrieb zurückgeführt werden kann. Liebe ist motiviertes Leben: so möchte ich es abschließend kennzeichnen.

Neben der Liebe gibt es aber noch ein zweites Motiv des Wollens, den Haß, der, wie wir alle wissen, eine zweite Handlungsquelle in uns ist. Wie das Tier keine Liebe kennt, so kennt es auch keinen Haß, wir aber kennen beide zur Genüge und können uns von beiden nicht loslösen. Wir lieben etwas heute und hassen es morgen, oder wir lieben dies und hassen das, wir äußern uns bald so oder so, beziehungsweise in beiderlei Richtung gleichzeitig, und dieser Dualismus macht erst die Ganzheit des Menschen aus. Unser Wesen ist polar, wie wir sagen können, einerseits anziehend, anderseits abstoßend, das Bemerkenswerte aber ist, daß wir, soweit wir eben Menschen, nicht Tiere sind, in dieser Hinsicht unveränderlich erscheinen. Wie wir am ersten Tage liebten und haßten, so auch am letzten Tage; wir beginnen nicht mit der Liebe wie das Tier mit dem Leben und enden nicht mit dem Hasse wie das Tier mit dem Tode, sondern strahlen immer gleichzeitig entgegengesetzte positive und negative Kräfte nach allen Richtungen aus, etwa wie chemische Körper positive und negative Valenzen äußern, die ihr Verhalten zur Umwelt bestimmen. Der Mensch ist gleichsam ein chemisches Element mit widersprechenden Kräften — ein Vergleich, der ja uralt ist; er ist schon in der Sankhya-Philosophie der Inder ausgesprochen und ward Goethe zur Grundlage seines Romans Wahlverwandtschaft.

Wer nun aber diese unbestreitbare Tatsache unbefangen ins Auge faßt, der wird mit Erstaunen inne, daß an die Möglichkeit ewigen Friedens nicht zu denken ist. Wenigstens in Hinsicht auf das typisch menschliche Wesen erscheint sie ausgeschlossen, weil eben der Liebe immer der Haß sich paart. So ergibt sich unserer Hoffnung eine große Enttäuschung.

Doch verzagen wir nicht zu rasch! Ich habe bereits gesagt, daß außerordentlich tief geschürt werden müsse, um zur Möglichkeit ewigen Friedens zu gelangen; nun gut, so schürfen wir eben noch ein wenig tiefer,

bis zu den Gründen, in denen die negative Kraft von der positiven sich löst und jede für sich allein zurückbleibt. Sehen wir zu, was dann für eine Situation sich ergibt. Wir gelangen dabei noch über den soziologischen Körper hinaus, und zwar zu Regionen, in denen wirklich ein ewiger Frieden heimisch zu sein vermag.

Es gibt in uns noch einen andern Körper, den ich den kosmologischen nennen will und der von anderen Lebenskräften beherrscht wird als der biologische und soziologische, dem nun ein bemerkenswertes Verhalten eignet. Damit Sie mich leichter verstehen, will ich sie hinweisen auf jene Bewußtseinsleistung, die den kosmologischen Körper setzt, die uns trotz dieser absonderlichen, befremdenden Ausdrucksweise sehr bekannt ist, auf die Philosophie. Die Philosophie ist eine geniale, bei weitem nicht allen Menschen eignende Leistungsfähigkeit, die auf Setzung von Weltanschauungen, Systemen des Weltgeschehens zielt, in denen uns die Welt als Einheit überhaupt erst entsteht und die um dieses Effektes willen auch von den Nichtphilosophen willkommen geheißen, wenn auch nicht selbst ausgeübt wird. Wie nun äußert sich diese Bewußtseinskraft? Auch in zweierlei Weise, wie wir ganz allgemein sagen können, nämlich aufbauend und zerstörend, als Glaube und als Zweifel. Der eine Philosoph glaubt an das Sein der Welt, weil seine Bewußtseinskraft eine bejahende, schaffende, aufbauende ist, der andere dagegen zweifelt am Sein der Welt, erfaßt die Welt als bloßen Bewußtseinsschein, weil seine Kraft eine verneinende, zerstörende ist. Der eine und der andere! Ja, es sind immer zwei Philosophen nötig, die so verschieden empfinden können! Einer allein bringt es nur zum Glauben, der die Verneinung ausschließt, oder er bringt es nur zum Zweifel, der aller Bejahung völlig fernsteht. Das Ja und das Nein verteilen sich hier auf zwei Personen, sind in einer Seele gemeinsam nicht möglich, und so gelten für den kosmologischen Körper, für die Entfaltung des Weltbildes in uns, ganz andere Prinzipien als für den soziologischen und biologischen Körper.

Nennen wir den positiv aufbauenden Philosophen den Metaphysiker und den negativ zerstörenden den Skeptiker, so finden wir also hier zwei entgegengesetzte Leistungen auf Metaphysiker und Skeptiker verteilt und beide überhaupt, Metaphysik und Skepsis, in einem Ich unvereinbar. Das ist aber ein überaus bemerkenswerter Tatbestand, den ich Sie bitte, sich ja recht klar vor Augen zu halten. Hat sich ein Metaphysiker je in einen Skeptiker verwandelt oder ein Skeptiker in einen Metaphysiker? Und eine zweite Frage von der allergrößten Bedeutung: Hat die eine Art zu philosophieren jemals die andere zu vernichten vermocht? Hat Buddhas verneinendes Werk darunter gelitten, daß es ein bejahendes Brahmanentum gab, oder ward letzteres durch ersteres ausgerottet? Beide Systeme bestanden dauernd nebeneinander und ihre Vertreter verstanden sich zwar nicht, vermochten sich

aber nicht zu widerlegen. Ward Hegel durch Schopenhauer entwertet und umgekehrt? Konnte die Sophistik des Sokrates Weisheit aus der Welt schaffen und diese sie? Wer auf dem einen Standpunkt steht, möchte das wohl in Hinsicht auf den andern behaupten, aber der andere behauptet es nicht minder in Hinsicht auf ihn. Bei uns, den Modernen, leben Metaphysik und Skepsis nicht minder kräftig als bei den Antiken. So konstruierte der Rationalist Cohen erst neuerdings ein auf Vernunftlogik begründetes positives System, ganz unbekümmert um Vaihinger, dessen Philosophie des Als Ob das Recht der Vernunft auf sichere Thesen ganz in Abrede stellt, nur Annahmen für berechtigt hält und somit den Irrationalismus vertritt. Beide Standpunkte haben voneinander wohl in tausendjähriger Erfahrung gelernt, dadurch aber ihre Position nur verbessert, nur gefestigt, nicht sich zueinander bekehrt. Und keine Aussicht ist vorhanden, daß es jemals anders werde; beide Systemarten werden sich gegenüberstehen bis an der Welt Ende.

Hierzu eine praktische Erfahrung, die allerdings Ausfluß der theoretischen ist. Vergleichen wir das Volk der Inder in seiner Entwicklung mit dem der Perser. Beide Völker sind gleichen Stammes, gingen direkt aus derselben — arischen — Wurzel hervor, darum ist ein Vergleich ihrer Entwicklung besonders wertvoll. Während nun die Perser sich rasch zur größten Staatsmacht Vorderasiens enfalteten und später, obgleich durch Alexander den Großen und die Römer zeitweise darniedergeworfen, doch immer wieder zu neuem gewaltigen Leben auferstanden, auch in der endgültigen Niederlage durch den Islam als Kulturträger im osmanischen Reiche fortbestanden, kamen die Hindus niemals zur Entfaltung eines großen Staatengebildes, trugen niemals die Welt auf ihren Schultern, dankten es vielmehr nur der günstigen Lage ihrer Heimat, daß sie durch die Jahrtausende selbständig fortbestanden und erst den Türken unterlagen. Indien war immer ein Staatenchaos, ein zusammenhangloser Haufen von kleinen Fürstentümern, während Persien stets in stolzer Größe den fremden Völkern entgegentrat und sie unter seinen Willen beugte. Warum aber dieser Unterschied bei gleichem Blute? Weil von Anfang an in den Indern der Drang nach Erlöschung lebte, der Wunsch, frei zu werden von der Welt und ihrem leeren Scheine, die Sehnsucht, im Nichts zu verschwinden, wofür Buddha bereits 500 Jahre v. Chr. den heiligen achtfachen Pfad entdeckte, während den Persern, die von Anfang an positiv veranlagt waren, schon vor Buddhas Zeit ein Zarathustra erstand, dessen kraftvolle Philosophie den Kampf des Guten gegen das Böse, die Aufrichtung eines ewigen Friedensreiches predigte, also den Kosmos als Ideal hinstellte. Darum unterschied sich das äußere Geschick beider Völker so sehr voneinander, weil die ursprüngliche geniale Veranlagung beider gleichsam aufspaltete in den Kosmosdrang des einen und den Chaosdrang des andern. Was das eine überwiegend bejahte, ver-

meinte das andere überwiegend. Was dem einen heilig war, das dünkte dem andern Sünde. In nichts offenbart sich diese Aufspaltung deutlicher als in der Tatsache, daß bei den Persern der Name deva, mit dem die Inder ihre hohen Götter, den obersten Himmelsgott selbst, bezeichneten, angewandt ward auf die bösen Dämonen, sogar auf Angramainju, den Schöpfer alles Bösen.

Dieser Dualismus positiv und negativ veranlagter Brudervölker bei den Ariern machte mich neugierig, nachzusehen, ob nicht bei den Indogermanen ganz im allgemeinen entsprechende Gegensätze nachweisbar seien. In der Tat ist das der Fall. Betrachten wir die Griechen, so sind sie unstreitig eine positiv veranlagte Nation, deren Intellektualität und schaffende Tendenz uns ja bekannt genug ist und im vierten Vortrage gewürdigt ward. Zu den Griechen gehören die Römer hinzu: auch bei ihnen finden wir die Tendenz zum Aufbau, die hier nur nicht im Sinne echter Kultur, von Philosophie, Kunst und Religion, sich äußerte, sondern im Sinne von Zivilisation, nicht theoretisch, sondern praktisch, nicht Weltanschauung bildend, sondern einen Weltstaat. Also die Römer dürfen wir den Griechen nicht gegenüberstellen und ebensowenig gilt das für die anderen osteuropäischen Indogermanen jener Zeit, die nicht als Träger eigener Kulturen hervorgetreten sind. Aber die Graecoromanen hatten einen Zeitgenossen, der ohne weiteres als ihr geistiges Gegenstück sich darbietet: das waren die Kelten. Die Kelten waren stammesgeschichtlich Vorläufer der Germanen, mit denen man sie im Wort Keltogermanen direkt zu einem gemeinsamen Begriff verbindet; aber sie waren auch, was uns hier besonders interessiert, Nachbarn der alten Italiker, mit ihnen sprachlich sogar eng verwandt und durch sie auch verwandt mit den Griechen, mit denen sie übrigens, wenngleich minder als mit den Römern, in Berührung kamen. Der bekannte Indogermanist O. Schrader spricht direkt von einer italisch-keltischen Spracheinheit, der er die Griechen annähert. In den Kelten bietet sich aber ein Gegenstück zu den Graecoromanen, wie wir es charakteristischer gar nicht verlangen können.

Denn was an den Kelten besonders auffällt, das ist ihr Unvermögen zu haltbaren staatlichen Ordnungen[1]) und ihre ganze seelische Verfassung, die als pessimistische von der optimistischen der Zeitgenossen sich fundamental unterscheidet. Im Vordergrund der Religion steht eine Muttergöttin, sie hat also ausgesprochen femininen Charakter, der sich, wie wir noch sehen werden, mit pessimistischer Anlage verbindet. Die Literatur redet ganz im gleichen Sinne. Man erinnere sich, daß keltisch der bretonische Sagenkreis ist, der zwischen 1000 und 1400 n. Chr. so stark auf die französisch-deutsche Dichtung gewirkt hat.

---

[1]) Wozu man E. Heyck: Die Kelten in Helmolts Weltgeschichte vergleiche.

Die Sagen vom König Arthus und seiner Tafelrunde, von Lancelot, vom Gral, vor allem aber von Tristan, gehen alle auf die Kelten zurück und bekunden eine Melancholie, die auch die erst viel später bekannt gewordenen Gesänge Ossians durchweht. Wer Weltschmerz kennen lernen will, der lese Ossian, der höre vor allem Wagners Oper Tristan und Isolde, die, so frei sie auch die alte Sage verwertet, doch den pessimistischen Grundton aufs beste trifft, überhaupt ja aus einem verwandten Empfinden heraus geboren ward. Niemand kann leugnen, daß die keltische Poesie zur schönsten der Weltliteratur gehört, niemand aber auch, daß sie, wie die gleichwertige indische, keine lebensbejahende ist und darum zur griechisch-römischen, wie die indische zur persischen, in einem fundamentalen Kontrast steht. An der Dichtung aber erkennt man das Wesen der Nationen am besten; so haben wir denn die Kelten als negative Ergänzung der positiven Griechen — in welchen Namen ich hier die Römer mit einschließen will — zu verstehen und in den Graecokelten ein den Iranoindern vergleichbares Völkerpaar vor Augen.

Aber erschöpft sich damit etwa der Dualismus auf indogermanischem Gebiete? Ganz und gar nicht; gerade ein uns ganz besonders wichtiges Paar gibt es noch, dessen Entfaltung unserer Zeit angehört, die Germanoslawen. Die Germanen, speziell die Deutschen, sind auch nur eine Seite der arischen Veranlagung, der die Slawen, speziell die Russen, als völlig verschiedene gegenüberstehen. Die Germanen sind Optimisten, die Russen Pessimisten. Über die deutsche Weltanschauung ward schon genug geredet. Es ward dabei auch dargetan, daß den Deutschen verneinende Tendenzen durchaus nicht fremd sind; auf Schopenhauer ward verwiesen, überhaupt auf alle voluntaristische und nihilistische (atheistische) Grundstimmung, die übrigens auch den Griechen und Persern nicht fehlte, da wir ja alle acht Richtungen philosophischen Denkens, wenigstens bei Deutschen und Griechen, nachzuweisen vermochten. Und umgekehrt fehlt auch den Slawen, den Indern und Kelten die bejahende Tendenz nicht, denn wenigstens bei den Indern lassen sich mit Leichtigkeit gleichfalls alle acht Hauptrichtungen aufzeigen. Und doch kann man nicht sagen, daß alle genannten Völker gleichartig veranlagt wären. Die negativen Strömungen waren weder bei den Deutschen noch Griechen die wesentlichen und ebensowenig die positiven bei den Indern und Russen. Die philosophischen Hauptgestalten der Griechen sind Pythagoras, Heraklit, Plato und Aristoteles, die der Deutschen Leibniz, Kant und Hegel, so daß also der angeborene Optimismus hier deutlich genug in Erscheinung tritt. Für die Inder ist überragend dagegen Buddha und für die Russen Tolstoi, also Philosophen, die nur als Pessimisten, als Verneiner kulturschaffender Tendenzen, gelten können. Schopenhauer ist eine vereinzelte Erscheinung im Deutschtum und im Russentum wüßte ich überhaupt keinen den Skepti-

kern gleichwertigen bejahenden Metaphysiker aufzuweisen. Darüber wird uns ein kurzer Überblick über die russische Literatur unterrichten. Ich möchte einen solchen Überblick nicht vermeiden, da er uns erst die nötigen Grundlagen für den Vergleich des Russentums mit dem Deutschtum, damit für einen raschen Ausblick in die Zukunft, dessen Bedeutung gar nicht überschätzt werden kann, an die Hand gibt. Da treten uns höchst merkwürdige Tatsachen entgegen.

Was die Dichtung anlangt, begegnen wir genau der gleichen Schwarmbildung um 1800 herum, die uns in Deutschland auffiel, einem Schwarm, der die russische Kunstdichtung überhaupt erst gebar, der sich nun aber inhaltlich vollkommen vom deutschen Schwarme unterscheidet. Seine Eigenart zeigen sofort die ersten berühmten Dichter: Karamsin (1766—1826), Krylow (1768—1844), Puschkin (1795—1837) und Lermontow (1814—1841), die Mystiker und Slawophilen Kirejewsky (1806—1856), Chomjakow (1804—1860), Aksakow (1817—1860), die Skeptiker Tschaadajew (1794—1856), Belinsky (1811—1848), Herzen (1812—1870) und Bakunin (1814—1876), welch letztere den Anarchismus großzüchteten. Dieser glänzende Beginn war vorwiegend pessimistisch gefärbt, wofür Tschaadajew sofort das passende Wort fand, indem er sagte: „Wir Russen machen — nichts!“ Mit der modernen Literatur war in Rußland der Nihilismus geboren, dem später Turgenjew (1818—1883) in seinem Roman Väter und Söhne die passende Bezeichnung prägte, und Nihilismus durchatmet nun die Werke aller weiteren Dichter und Denker, die grandiosen Schöpfungen von Gogol, Gontscharow, Korolenko, Tolstoi, Dostojewsky und Gorki, von Katkow, Leontjew, Solowjew, Tschernischewsky, Lawrow, Pisarew, Krapotkin, die insgesamt, so positiv sich auch viele zu geben bemühen, doch innerlichst die russische Schwermut nicht verleugnen können, was sie weltenweit den Deutschen entrückt. Nehmen wir Tolstoi, so wird er ja von vielen direkt mit Buddha verglichen und seine Verneinung von Kunst und Philosophie als kulturfördernder Elemente, seine Auffassung von der Geschichte als eines unbewußten, dumpfen Drängens, seine Lehre: Widerstrebe nicht dem Übel, sprechen deutlich genug in diesem Sinne. Dostojewsky, wohl der größte russische Dichter, stellt gleichfalls das Dulden über alles. Nekrassow sagt direkt: Im Leiden nur besteht allein der Russen Heldenmut, und Solowjew, der größte russische Philosoph, der eine echt kosmische Mystik, wenigstens in seinen späteren Werken, vorträgt, ist, wie Masaryk mit Recht betont, ein „zerrissener“ Mensch, darin aber, trotz seines Hasses gegen Tolstoi, diesem verwandt und überhaupt ein echter Russe, dem das Übel ununterbrochen zum Thema wird.

Man sage nicht, daß die pessimistische Neigung der russischen Literatur Folge war der trostlosen, despotischen Zustände des Heimatlandes. Denn finden wir in den alten Volksmärchen und in der orthodoxen

Religion eine andere Grundstimmung? In den Märchen, obgleich sie dieselben Themen behandeln wie die deutschen, finden wir nicht die Ordnung, die Liebe zur sinnvollen Gestaltung, die uns unsere Märchen so teuer macht, vielmehr wirtschaftet der Unsinn, die Willkür, die Faulheit, der Zufall und so stehen wir vor Übertreibungen, ja Wahnwitzigkeiten, wie sie aller Pessimismus mit Vorliebe zeugt. Auch die Dichtung redet so: Gorki spricht direkt von der Schamlosigkeit der Russen, die mit Kummer und Scherz spielen, mit allen Scheußlichkeiten des Lebens sich abfinden, denen jeder ordnungschaffende Entwicklungstrieb fehlt. Bei ihm selbst aber, der das Wort geprägt hat: Wir leben für den Tüchtigsten, sieht es auch nicht besser aus, denn nur der Untüchtige lebt für andere, erlebt nicht in sich das Werden selbst, sondern wälzt es auf andere ab. Und für die Religion gilt die gleiche einschläfernde Tendenz. Arischer ist die rechtgläubige Kirche wohl als unser westliches Christentum, entstammt sie doch der byzantinischen Religion, die, freier als die römische, alle Sektierer in sich aufnahm und fortbestehen ließ; aber zugleich ist sie eine schlummernde Kirche, die dem Volkstum keine Anregung zur Entfaltung zu bringen vermochte. Auch in ihr kommt russischer Nihilismus zur Geltung, das „Nitschewo", die große russische Gleichgültigkeit, das Überwuchern von Phantasie, Traum, Todessehnsucht, die Leidensbereitschaft.

Nun möchte ich noch der russischen Frau gedenken. Um deren Eigenart zu kennzeichnen, sage ich direkt: der russische Mensch ist die russische Frau! Das mag wohl übertrieben klingen, wenn wir bedenken, daß im Bauernstand die Frau als Haustier gilt, dem alle möglichen Lasten aufgebürdet werden; aber der Bauer bürdet sich auch selbst genug auf, ohne dadurch vorwärts zu kommen, und eben dies Vergebliche, dies Aussichtslose, die Unsinnigkeit des Bemühens, macht ihn selbst zur Frau, die kein Ziel und keine Hoffnung aus eigenen Kräften zu setzen vermag. Russische Frauen schildert in unübertrefflicher Weise Nekrassow in seinem großangelegten Gedicht: Wer lebt glücklich in Rußland?, ferner Gorki in seinen Kindheitserinnerungen, und beide zeichnen Heldinnen, deren Größe das Dulden ist, Heldinnen, wie sie auch die gebildete Gesellschaft hervorgebracht hat, ja, wie sie dieser direkt das Gepräge aufdrücken. Ungeheure Willenskraft ist charakteristisch für eine Fülle edler Gestalten unter den Revolutionärinnen des letzten und dieses Jahrhunderts; Namen wie Maria Baschkirzew, Sophia Perowsky, Vera Sassulitsch, Maria Kowalsky, Katharina Breschkowsky verweisen auf ein Übermaß von Duldungsvermögen, das auch durch das äußerste Leid nicht zerstört wird, verweisen auf ein unendlich tiefes und reiches Gemütsleben, das wie geschaffen scheint, Schmerzen zu entwerten. Doch diese Entwertung: dient sie einem Entwicklungsziel? Wohl mochte ein solches vorgaukeln, aber die bestimmende Note

war es nicht, weil dann so ungeheure Seelenkraft doch ein positives Ergebnis gezeugt haben müßte. Aber das ist's ja eben: was Rußland kennzeichnet, dies Ringen und Streben nach dem Ungeheuersten, die ganze titanische Seelenarbeit, ist ohne Zweck. Ein rastloser Wille treibt sie an, aber kein gleich schöpferischer Intellekt setzt ihr Ziele. Das gilt für Frauen- und Männerarbeit in gleicher Weise und darum darf ich den russischen Menschen als Frau charakterisieren, den Mangel an Intellekt bei einem Riesenmaß von Willen, das ist Frauenwesen.

Aus alledem ergibt sich nun eine Erkenntnis von außerordentlicher Tragweite. Daß nämlich die arischen positiven und negativen Anlagen sich verteilen auf Völkerpaare, auf die Iranoinder, die Graecokelten und die Germanoslawen, die wir als gemeinsame Lebenskörper beurteilen müssen. Der Deutsche allein ist nur ein Teil arischen Wesens und ohne den Russen nicht ganz zu verstehen. Dasselbe gilt für andere Völker: sie gehören paarweise zusammen, und in diesen Paaren haben wir erst die vollen Äquivalente zu den „einfachen" Semiten und Primitiven. Was bei den Primitiven als Leben und Sterben „eines" Volkes, bei den Semiten als friedliche und kriegerische Betätigung gleichfalls „eines" Volkes sich kundgibt, das verteilt sich bei den Ariern auf zwei Völker, deren eines nur das Leben kennt, das andere nur den Tod. Das heißt: jedes würde ausschließlich auf solch einseitiges Verhalten eingestellt sein, wenn es ganz bei sich selbst, seiner Anlage voll bewußt wäre. Solange es das nicht ist, kennt es beides, aber das ist nur ein unvollkommener Zustand, der sich aus dem semitoiden Zustand seiner Anlagen ergibt. Ist die Anlage reif, so erwacht das eine Volk ganz zur Schöpfung, das andere ganz zur Zerstörung. Nicht zur Zerstörung durch den Krieg! Der Kelte und Inder zerstörten, der Russe zerstört, weniger andere als sich selbst, indem alle drei Völker für sich die Möglichkeit positiven Seins verneinen. Ihr Ziel war und ist das Nirwana, die Erlöschung des Lebens im Nichts, und das ist wohl die radikalste Zerstörung, die es gibt, aber Selbstmord, nicht Mord der anderen. Der Russe ist im tiefsten Grunde ein Selbstmörder, wie der Deutsche ein Selbstschöpfer ist.

Selbstschöpfung aber können wir den wahren Frieden, die reibungslos sich abspielende Kulturleistung, das Werk eines goldenen Zeitalters nennen, das dem heutigen eisernen nicht voranging, sondern folgen wird. Das goldene, das Friedenszeitalter, steht vor der Tür, wenn nur der Deutsche endlich ganz seiner Bestimmung bewußt geworden sein wird. Wenn er zugleich einsieht, daß neben einem kulturschaffenden Glaubensreich ein kulturtötendes, das heißt auf den endlichen Tod hinorientiertes Zweifelsreich entstehen muß, ohne das sein eigenes nicht zu haben ist. Hier nun komme ich zum letzten Schlusse aus meinen Darlegungen. Man anerkenne Rußland als negative Ergänzung des positiven

Deutschlands, gestatte ihm freie Entfaltung, ja fördere diese so sehr man nur vermag, überlasse ihm zielbewußt auch die eigenen skeptischen Naturen, sammle und fördere dafür in Deutschland alle aufbauenden, fortschrittgläubigen Naturen Rußlands, die unserer wahren Wesenheit kongenial sind: so wird wirklich der ununterbrochene friedliche Ausbau einer künftigen besseren Kultur möglich sein, die ohne dies Zugeständnis ganz undenkbar ist. Solange man das Auseinanderstreben der grundlegenden Kräfte in uns vereint und schwammgleich in einem übernationalen Zukunftsreiche alle positiven und negativen Tendenzen aufzusaugen sucht, solange wird man nur einen Kulturmorast züchten, wie er im Grunde dem ganzen semitischen Zeitalter entsprach.

Aber ich zweifle, daß man in nächster Zeit solchen Gedanken zugänglich sein wird. Doch das kann mich selbstverständlich nicht abhalten, diese Gedanken auszubauen, da in ihnen allein die Zukunft liegt. Nur echt aroides Denken rettet die Welt, dieses nun wollen wir aber noch zu Ende führen, wollen, mit anderen Worten, das, was uns noch dunkel blieb, den Lebensbeginn, die Lebensursache, zu erfassen suchen.

Dazu verhilft uns der Nachweis zweier entgegengesetzter Lebenstendenzen und ihrer verschiedenen Prägungen, vor allem des Auseinanderstrebens bei den arischen Völkern. Denn dieses Streben weist uns hin auf höhere Kräfte, die nicht von dieser Welt sind, ohne die aber die Existenz des Lebens, das ja eigentlich auch nicht von dieser, von der primären Welt ist, unverständlich bleibt.

Das Leben und der Tod, worunter ich jetzt Liebe und Haß, Glaube und Zweifel, einbeziehen will, sind nicht von dieser Welt. Sie sind nur begreifbar als Wirkungen absoluter positiver und negativer Prinzipien, eines überweltlichen Gottes und Nichts, einer in sich freien Notwendigkeit und Zufälligkeit, die neben Natur und Geist die primäre Welt bilden und sich von ihnen durch die Einfachheit ihres Wesens unterscheiden. Gott als transzendentes Wesen ist nichts als absolute Identität, vollkommen frei von allem Widerspruch, wie er für den Geist so bezeichnend ist, und das Nichts als transzendentes Prinzip ist nichts als absolute Energie, vollkommen frei von aller Kraft, die für die Natur so bezeichnend ist. Beide absolute Prinzipien existieren seit Ewigkeit neben Natur und Geist, das Ungemischte neben dem Gemischten, das Unwahrscheinliche — wie wir auch sagen können und ich in meinem Werke: Die Welt, wie sie jetzt ist und wie sie sein wird, bereits gesagt habe — neben dem Wahrscheinlichen, aber es kam einmal der Moment, da der transzendente Gott in das Wahrscheinlichkeitsgefüge der Welt eingriff, das erste Leben in der Welt setzte, dem sich sofort mit Notwendigkeit der erste Tod verband, und eine Entwicklung eingeleitet ward, die kein anderes Ziel hat als Weltverwandlung, als letzten Endes Sonderung des Positiven und Negativen in Natur und

Geist, damit zuletzt nur Absolutes sei. Die Tendenz zur Sonderung von Leben und Tod, wie sie uns die Geschichte des Lebens zeigt, das Streben der arischen Völker einerseits nach dem Kosmos, andererseits nach dem Chaos, nach Erlösung der Welt in Gott und Erlöschung der Welt im Nichts, erweist uns den Weltverwandlungsgang, erweist uns ein Lebensziel und erweist uns auch einen Lebensgrund, den einzigen, den ich mir vorzustellen vermag.

Ich kann das hier nicht genauer ausführen — das soll in späteren Vorlesungen geschehen —, aber ganz unbestreitbar scheint mir, daß nur durch solche Idee das Leben einen Sinn gewinnt, der ihm bei anderer Begründung ganz abgeht. Das Leben wird bei unserer Betrachtung zum Schöpfungsprozeß des Weltgottes, der bestimmt ist, dem transzendenten Gotte sich zu vereinigen. Der Vater schafft sich aus der urewigen Welt den Sohn, damit die Welt mit ihm eins werde. Das ist meiner Meinung nach die einzig berechtigte Schöpfungsgeschichte. Sie sehen, sie unterscheidet sich wesentlich von der der katholischen Kirche. Und so reifte bei meinen Untersuchungen eine neue Religion aus, die ich für die Religion der Zukunft halte. Es ist eine echt arische Religion, die Religion des sich entwickelnden Weltgottes, zu dem die Anlage in uns liegt und der durch Realisation dieser Anlage entstehen wird.

Damit nun schließe ich meine heutigen Betrachtungen und schließe zugleich die Vortragsreihe. Was an Programmatischem für die Zukunft daraus folgt, das darzulegen sei späteren Vorträgen vorbehalten; in dieser ersten Vortragsreihe war es nur mein Ziel, Ihnen die Möglichkeit einer neuen Kultur zu zeichnen, und in dieser Hinsicht glaube ich ihnen eine Idee geboten zu haben, die für die Zukunft bedeutungsvoll werden muß. Allerdings glaube ich an den Beginn dieser Zukunft erst für das Jahr 2100! Die dann beginnende, echt arische Zeit können wir aber immer innerlich vorbereiten und eine derartige Vorbereitung erkenne ich als meine Lebensaufgabe.

Register.

ägyptische Astronomie 114
ägyptische Geschichte 113 ff.
amerikanische Demokratie 10
amerikanische Erziehungsmethoden 20
amerikanischer Frauenkult 18
amerikanische Kultur 2
amerikanische Kunst 19
amerikanische Tierpsychologie 12
Apriorität 141
Arier (Begriff) 51
arisches Heldentum 59
arische Lebensidee 149
arisches Zeitalter 133
aroid 148
Assimilation 138
Augustin 103

babylonische Geschichte 122
Baldurmythus 66
Boltzmann 137
Boyle 29
Buber 58

Calvinismus 3
christliche Kulturgeschichte 100 ff.

Darwinismus 6
Deismus 6
Denkrichtungen (acht) 74
Descartes 35
deutscher Atheismus 38
deutscher Frauenkult 40
deutsches Heldentum 38
deutscher Idealismus 43
deutsche Kulturgeschichte 75 ff.
deutsche Kunst 39
deutsche Kunstgeschichte 86 ff.
deutsche Mystik 108
deutsche Naturwissenschaft 41
deutsche Philosophie 39
deutsche Reformation 36
Dionysosmythus 65
Drama, Arten des 90
Driesch 135
Dynamismus 13

Energetik 13
englischer Frauenkult 27
englischer Idealismus 30
englische Kulturgeschichte 76 ff.
englische Kunst 27
englische Kunstgeschichte 85
englische Naturwissenschaft 29
englische Reformation 25
Erblichkeitslehre 48
Eugenik 17

Faraday 29
Farbenindustrie 17
Frauentragik 62, 68
Freud 54
Friede (ewiger) 149 ff.
Frobenius 54

Gegenweltbegriff 139
Geist 142
Germanoslawen 167
Geschichtsstruktur 99

Gnosis 100
Goethe 39
Gott und Nichts 171
Graecokelten 166
griechische Kulturgeschichte 92 ff.
griechische Kunstgeschichte 97

Hegel und Trine 7, 8
Heldenmythus (Schema) 54
Hiawatha 56
Hiob 57

Indogermanen 51
Inzest 68
Iranoinder 165
islamitische Kulturgeschichte 105
Isochronietabelle 133

James 15

Kant als Pazifist 155
Kant als Philosoph 44
Kapitalismus 10
Katholizismus 4
kausale Kulturstufe 36
Kausalismus 13
Kepler 41
konditionale Kulturstufe 31
Konditionalismus 13
Kosmogenie 138
Krall 141
Kultur 1
Kulturepochen nach Spengler 110
Kulturgeschichte (Überblick) 124 ff.
Kultur-Zivilisation 1

Lamarck und Darwin 35
Lebensziel 146
Leibniz als Idealist 43
Leibniz als Naturwissenschaftler 35
Liebe und Haß 163
Lohengrin 61
Loyola 32
Luther 3, 37

Mechanismus 13
Messias 59
Metaphysik und Skepsis 164
Mithramythus 64
Modernismus 23, 24

Natur 143
Newton 29
Nirwana 170

Objektivität 142
Ödipus 60
Okkultismus 8
originale Kulturstufe 45
Osirismythus 63
Ostwald als Pazifist 153

Panspermie 144
Pazifismus, idealistischer 155
Pazifismus, naturwissenschaftlicher 153
Pazifismus, theologischer 156
Pazifismus, vitalistischer 150
Periodentabelle der Kulturgeschichte 121
Periodizität 143
Persönlichkeitserlebnis 33
Plotin 102
Praezession 116
Pragmatismus 14
Primärschwarm 95
Primitive (geistiger Charakter) 53
primitives Heldentum 56
primitives Zeitalter 126
primitivoid 148
Psychoanalyse 54
Puritaner 4

Rank 54
Rasse 48
Rassenunterschiede, geistige 50
Rationalismus 11
Renaissance 31
romanischer Frauenkult 34
romanisches Heldentum 33

romanische Kulturgeschichte 76 ff.
romanische Kunstgeschichte 80 ff.
romanische Naturwissenschaft 34
russische Frau 169
russische Literatur 168

Schelling 42
Scholastik 107
scholastische Entelechienlehre 140
Schwarmbildung 79, 95
Seeliger 137
Sektenbildung 5
Sekundärschwarm 95
Semiten 52
Semitenvorherrschaft 71
semitisches Heldentum 57
semitisches Zeitalter 125
semitoid 148
Shakespeare 27
Siebenjahrhundertetabellen 77, 97
Siegfriedmythus 67
Sothisperiode 116
soziologischer Körper 161
Spenglers Geschichtsauffassung 113
Suttner 150 ff.

Tamuzmythus 64
Tod 159
Transzendentalismus 7
Tschermak 136

Universalien 107
Utilitarismus 26

Vater-Sohn-Kampf 67
Vitalismus 13
Vitalismusarten 135
Völkerpaare 165 ff.

Weltgott 172
Whitman 9
Wille zur Macht 16
Wille zum Profit 16

Zäsur 80
Zeitrechnung, neue 130
Zivilisation 1

Schriften des Herausgebers der Bücherei.

Einführung in die Deszendenztheorie, 2. Auflage. 386 S., 182 Abbildungen. Jena 1911.

Tierpsychologisches Praktikum in Dialogform. 719 S., 139 Abbildungen. Leipzig 1912.

Die Welt, wie sie jetzt ist und wie sie sein wird. Eine neue Natur-, Geist- und Lebensphilosophie. 713 S. Wien und Leipzig 1917.

Mitteleuropa als Kulturbegriff. Halbmonatsschrift für Zukunftskultur. 1. und 2. Jahrgang 1917—1919. Wien.

BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
3 1197 22468 0832